

الإسلام الحنبلي

جورج مقدسي

ترجمة: سعود المولى راجعه وقدّم له: رضوان السيّد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

لم تكن هناك عناية حقيقيّة في عالم الاستشراق بالحنبليّة قبل هنري لاووست وتلميذه جورج مقدسي الذي تتحدّث دراسته التي بين أيدينا عن الحنابلة باعتبارهم الممثّلين الأقدم لعقيدة أهل السُنّة - وهي تُعنى بمحاولة غولدزيهر في تقييمه لموقع المذهب الحنبلي والعقائد (السلفيّة والحنبليّة) عند أهل السُنّة. فغولدزيهر كان همّه الحديث عن الأشعرية التي صارت التيّار (الكلامي) الرئيس عند أهل السُنّة منذ القرن الخامس الهجري، أما زملاؤه فقد كانوا يعتبرون أنّ الأشعريّة هي سبب رئيس في الانحطاط الذي نزل بالإسلام عامّة والسُنّي خاصّة!

من جهة ثانية، أسّس هنري لاووست لاتجاهٍ جديد في دراسة المدرسة الحنبليّة، وفي توجّهها العقدي والفقهي؛ فكتب عن ابن تيميّة وترجم نصوصاً له، كما قام بدراسة دور الحنابلة في التاريخ الاجتماعي والسياسي. أما جورج مقدسي فقد جرؤ على ما لم يجرؤ عليه أستاذه لاووست، وقام بنشر نصوص حنبليّة في الحديث وأصول الفقه. ومع أنه لم يتجاهل الأشعريّة بل كتب عنها، لكنّه ظلّ يعتبرها أنها تمزج التقليد السُنّي بغيره، بخلاف الحنبليّة الصافية. إن جورج مقدسي محقٌّ في أنّ الحنبليّة تقع في أصل تكوين أهل السُنّة والجماعة، لذا كان عمله هذا مبدعاً ولافتاً وفيه أفكار كثيرة تستحق الاهتمام والنقاش.

الثمن: ٥ دولارات
أو ما يعادلها



ISBN 978-614-431-137-0

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإسلام الحنبلي

L'Islam Hanbalisant

صدر في مقالتين بمجلة الدراسات الإسلامية *Revue des études islamiques*

المجلد ٤٢ ـ العدد ٢ ـ ١٩٧٤.

والمجلد ٤٣ ـ العدد ١ ـ ١٩٧٥.

طبعته المكتبة الاستشراقية بول غوتنر في كتاب مستقل رقم ١٠، باريس ١٩٨٣.

الإسلام الحنبلي

بقلم

جورج مقدسي

ترجمة

سعود المولى

راجعه وقدّم له

رضوان السيّد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت
٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

مقدسي، جورج

الإسلام الحنبلي/ جورج مقدسي؛ ترجمة سعود المولى؛ راجعه وقدّم له رضوان السيّد.

١٢٨ص.

ISBN 978-614-431-137-0

١. الإسلام. ٢. الحركات الدينية.
أ. المولى، سعود (مترجم). ب. السيّد، رضوان (مراجع ومقدّم). ج. العنوان.
297

المحتويات

المقدسي ودراسات الحنابلة وما بعد

رضوان السيد

ما كانت هناك عناية حقيقية في عالم الاستشراق بالحنبلية قبل هنري لاووست وتلميذه جورج مقدسي[1]. لكن مقالة جورج مقدسي التي بين أيدينا، والتي تتحدث عن الحنابلة باعتبارهم الممثلين الأقدم لعقيدة أهل السُنّة ـ تُعنى بمحاولة غولدزيهر Ignaz Goldziher في تقييمه لموقع أو مواقع المذهب الحنبلي والعقائد (السلفية والحنبلية) عند أهل السُنّة. وفي الواقع، فإنّ غولدزيهر ما كان معنيًا في كتابه: **العقيدة والشريعة في الإسلام** بعقائد الحنابلة ومذاهبهم. بل كان همُّه الحديث عن

(١) جورج إبراهيم مقدسي George Abraham Makdisi (١٩٢٠ ـ ٢٠٠٢) أميركي من أصل لبناني من مواليد ديترويت بولاية ميتشغان. درس في أميركا ثم أمضى سنوات دراسته في لبنان قبل التحاقه بجامعة السوربون الفرنسية. مستشرق ومتخصص بالدراسات العربية والإسلامية، خصوصًا دراسات الحنبلية القديمة. أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعات بنسيلفانيا، وميتشغان وهارفرد. أشهر أعماله «نشوء الكليات والجامعات في الغرب والعالم الإسلامي» *The Rise of Colleges: Instituions of Learning in Islam and The West*، ونشوء النزعة الإنسانية *The Rise of Humanism*، وعمله الضخم في تحقيق كتابي ابن عقيل «الواضح في أصول الفقه»، و«كتاب الفنون»، و«الجدل على طريقة الفقهاء» (المترجم).

«الأورثوذكسية الإسلامية»، أي الأشعرية، وهي التي صارت التيار (الكلامي) الرئيس عند أهل السُنّة منذ القرن الخامس الهجري. وقد كان غولدزيهر ربينيًا منتميًا إلى الأورثوذكسية اليهودية أو التيار التقليدي الرئيس في الدين اليهودي، والذي كان يمتلك المرجعية في شرق أوروبا بين اليهود، كما لا يزال يمتلكها حتى اليوم في الكيان الصهيوني. وهكذا فإنّ غولدزيهر في عمله حول العقيدة الإسلامية السنية الكلاسيكية أو التقليدية، إنما كان متأثرًا بالوضع في دينه هو ويقايس بين الأورثوذكسيتين. وقد زار غولدزيهر الأزهر، وعرف وتاثر الأورثوذكسية والأشعرية عن كثب، حيث رأى أن أتباع المذاهب الفقهية الثلاثة الرئيسة (الحنفية والمالكية والشافعية)، يعتبرون أنفسهم أشاعرة. وغولدزيهر على شهرته وعلمه كان يمثّل أقليّة بين المستشرقين آنذاك (١٨٧٥ ـ ١٩٢٠)، وهي القلة التي كانت لا تزال ترى في الأشعرية حيويات وإيجابيات. أما زملاؤه ورصفاؤه، فقد كانوا يعتبرون أنّ الأشعرية جامدةٌ جامدةٌ وهي سبب رئيس في الانحطاط الذي نزل بالإسلام بعامة، والإسلام السني على وجه الخصوص!

وعلى أي حال؛ فإنّ جورج مقدسي محقٌّ في أنّ الحنبلية تقع في أصل تكوين أهل السُنّة والجماعة فيما بين القرنين الثالث والخامس للهجرة. والأشعري ذاته (ـ ٣٢٤هـ) كان يعتبر نفسه من أتباع أحمد بن حنبل في الاعتقاد. لكنّ المعروف أن ثلاثة تطورات حصلت بعد وفاة أحمد بن حنبل (ـ ٢٤١هـ)، **الأول** سيطرة مجموعة من المتشددين الحرفيين (= أهل الحديث) على جيلي المدرسة الحنبلية الثاني والثالث، بحيث نبزهم خصومهم

بالتجسيم والتشبيه والحشوية، وبحيث ظهر اتجاه داخل المدرسة ينقد ذاك التشدد (أنظر: دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي)، وهذا الاتجاه هو الذي فصل بين أحمد بن حنبل والجيلين اللاحقين، وليس الأشاعرة، كما ذهب لذلك مقدسي. أما التطور **الثاني** فهو دخول الكلام والتأويل على أهل السّنة، والذي لم ينج منه الحنابلة أنفسهم. ولننظر **المعتمد في أصول الدين** لابن أبي يعلى الحنبلي، وتوجهات ابن عقيل الحنبلي (ـ ٥١٣هـ) الذي عُني به مقدسي عنايةً شديدةً طوال حياته العلمية. وكان عليه أن يتنبه إلى هذا التحوّل الذي سوّد الأشعرية بعد الأشعري (الذي كان متكلمًا أيضًا، ولننظر كتاب ابن فورك عن مجرد مقالات الأشعري). لقد ظهر ابن فورك، وظهر الباقلاني وظهر الجويني، وبلغ الأمر ذروته مع الغزالي. وقد ظلّ هؤلاء ينتسبون إلى أحمد بن حنبل باعتباره رمزًا لأهل السُنّة، لكنهم دخلوا في التقليد الكلامي الكلاسيكي الذي طوّره خصومهم المعتزلة. وقد كان أستاذنا الأشعري المتحمس علي سامي النشار يحدّثنا دائمًا عن فكرة تبادل الأسلحة: استخدام الأشاعرة الكبار الأساليب الكلامية في مجادلة المعتزلة، وفي الاستدلال على العقائد السمعية التي أثبتها أحمد بن حنبل في رسائله في العقيدة وبخاصةٍ **الرد على الزنادقة والجهمية** وكتاب **السُنّة** الذي جمعه ابنه. أما التطور **الثالث** فهو الانفصال التدريجي بين الكلام والفقه، بحيث صار ممكنًا أن تكون فقيهًا شافعيًا كبيرًا، لكنك سلفيٌ في العقيدة. وقد كان القاضي عبد الجبار (ـ ٤١٥هـ) المعتزلي المشهور، شافعيًا في الفقه مقسّم الذهن أو الولاء بين الاعتقاد السلفي في الأصول والفقه الشافعي في الفروع. أما المالكية فكلهم أشاعرة، في حين انقسم الأحناف بين الماتريدية

والأشعرية. ومقدسي بالنظر لهذا التعدد والتنوع جادل بأن هؤلاء المتحفظين بالعقيدة السلفية (مثل الذهبي) إنما يدللون على أن السلفية هي أصل الأصول في مذهب أهل السُنّة. لكنه ما استطاع مخالفة غولدزيهر في أنّ أهل السُنّة لا يمتلكون «قانون إيمان»، شأن الأورثوذكس والكاثوليك في المسيحية. بيد أن المرجعية العامة بعد القرن الخامس صارت للأشعرية في الاعتقاد ضمن أهل السُنّة. وهي الأورثوذكسية الكلاسيكية التي أعجبت غولدزيهر، لكنها لم تعجب معظم المستشرقين، الذين ما كانوا على أي حال من محبذي السلفيات المتجددة، بل من أنصار الإصلاحية التي كان همّها في مطلع القرن العشرين كسر التقليد الأشعري، والتقليد الفقهي للمذاهب الأربعة.

هنري لاووست أسّس لاتجاه جديد في دراسة المدرسة الحنبلية، وفي توجّهها العقدي والفقهي. ولذلك كتب عن ابن تيمية وترجم نصوصًا له. لكنه قام أيضًا بأمرٍ آخر وهو دراسة دور الحنابلة في التاريخ الاجتماعي والسياسي من خلال قيادتهم للعامة ببغداد في القرنين الرابع والخامس. فقد تصارعوا مع الشيعة في أحياء المدينة وقراها أيام استيلاء البويهيين الشيعة على العاصمة، وناصروا الخلافة السنية، ودفعوها لإصدار بيانات عقدية تؤكد على اعتقاد أحمد بن حنبل ورمزيته ضمن أهل السُنّة والجماعة.

وجَرُؤَ جورج مقدسي تلميذ لاووست على ما لم يجرؤ عليه أستاذه. فإلى جانب دراسته عن ابن عقيل الحنبلي في نهضته المشكلة بين الأصولية، أصول الدين وأصول الفقه؛ قام بنشر نصوص حنبلية وشبه حنبلية في الحديث وتحريم النظر في الكلام

وأصول الفقه. ومع أنه ما تجاهل الأشعرية بل كتب عنها، لكنه ظلّ يعتبرها مخنثة أو أنها تمزج التقليد السني بغيره، بخلاف الحنبلية الصافية والصُراح. وقد مزحتُ معه مرة فقلت إنه ذو مزاج بيوريتاني، فلم يعجبه ذلك، وقال إنه إنما يكتب في التاريخ العقَدي، وهو يرى أن هذا الجذر في الإسلام السني يمتلك حيويات خارقة ظهرت في الدولة السعودية، وسيكون لها مستقبلٌ في الإسلام كلّه، وقد صدق حدْسُه.

لقد أنجز جورج مقدسي إنجازات لافتة في دراسة الحنابلة وآثارهم ودورهم أو أدوارهم. بيد أن إنجازه الرئيس تمثل في أعماله الكبرى عن المدارس في الإسلام الكلاسيكي، ثم عن تأثيرات فكرة المدرسة وبرامجها في نشوء الجامعات في الغرب الأوروبي الوسيط بل وفي ظهور التيار الإنسانوي.

وما تواصلت الدراسات عن الحنابلة بعده باستثناء عمل أو عملين، وما تسلمها أحدٌ من تلامذته. لكنها عندما عادت في الولايات المتحدة في التسعينيات وتكاثرت، فقد كانت لها أولويات أخرى. إذ دفع ظهور السلفيات الجديدة الكثيرين من شبان الباحثين للعودة لاستكشاف الأصول الممكنة والاختراقات. فإلى جانب الكتابات الكثيرة عن ابن تيمية وتأثيراته على السلفيين المحدثين والمعاصرين، صدرت عدة دراسات عن اعتقادات أحمد بن حنبل، وعن المفارقة بين القديم والحديث في اعتقاده وفقهه وحديثه. فقد كان الرجل خصوصًا معرِضًا عن العمل السياسي وعن الاهتمام بالسلطة؛ في حين تحولت الدولة في تفكير وسلوك السلفيين المعاصرين إلى ركن من أركان الاعتقاد،

وإن كان هؤلاء يعودون في ذلك ليس إلى أحمد بن حنبل بل إلى ابن تيمية.

إن عمل جورج مقدسي الصغير هذا هو عملٌ مبدعُ، وفيه أفكار كثيرة تستحق الاهتمام والنقاش. وقد قام الصديق الأستاذ سعود المولى بترجمة العمل ترجمة متقنة، وزوّده بتعليقات كثيرة ومفيدة. ولأنني أحببت المقالة منذ قرأتها قبل ثلاثين عامًا، فقد استجبتُ بسرعة لطلب الصديق أن أقوم بالمراجعة والتقديم... وبالله التوفيق.

الإهداء

إلى أستاذي وصديقي السيد هنري لاووست[1] الأستاذ في الكلية الفرنسية (كوليج دو فرانس).

هذا النص هو عبارة عن أربع محاضرات ألقيتها في الكوليج دو فرانس في كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٩. إنني هنا أغتنم المناسبة للتعبير عن عميق امتناني للسيد إتيان وولف مدير

---

(١) هنري لاووست (١٩٠٥ ـ ١٩٨٣) مستشرق فرنسي. درس في الرباط بالمغرب حيث كان والده مديرًا لمعهد الدراسات العليا المغربي، ثم انتقل إلى باريس حيث درس في معهد المعلمين العالي وتخصص في اللغة العربية ودرس في الجزائر ثم أصبح مديرًا للمعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق (١٩٣٧ ـ ١٩٤١) وبعد الحرب عين أستاذًا في جامعة ليون ثم أستاذًا لسوسيولوجيا الإسلام في الكلية الفرنسية Collège de France (١٩٥٦ ـ ١٩٧٦). كان عضوًا في مجمع اللغة العربية في القاهرة وفي مجمع دمشق أيضًا. اشتهر بتواضعه الجم وصراحته المطلقة. اختص بدراسة الحنبلية وابن تيمية، خصوصًا في كتابه الأشهر: **بحث في آراء ابن تيمية الاجتماعية والسياسية**، وترجم إلى الفرنسية كتابي ابن تيمية **السياسة الشرعية والحسبة في الإسلام** مع شروحات وتعليقات له. وله أيضًا كتاب **الانشقاقات في الإسلام** *Les Schismes en Islam, Paris 1965*، ط٢، سنة ١٩٨٣ عند الناشر Payot. و**السياسة عند الغزالي**، *La Politique de Ghazali* (باريس سنة ١٩٧٠، عند الناشر Guethner)، وكتاب **الخلافة في فكر رشيد رضا** *Le califat dans la doctrine de Rachîd Ridâ.* Maisonneuve, Paris 1986 (المترجم).

الكلية وللسيد هنري لاووست اللذين شرفاني بدعوتي إلقاء هذه المحاضرات وأود أيضًا تقديم خالص شكري لزملائي وأصدقائي جانين ودومينيك سورديل اللذين اهتما بنشر هذه المحاضرات في **مجلة الدراسات الإسلامية** *Revue des études islamiques*.

تقديم

عشية الحرب العالمية الثانية كتب هنري لاووست يصف الحركة الحنبلية، بأنها نسق منهجي عقدي وفقهي، نبع من أعمال «أحمد بن حنبل» المتوفى في القرن الثالث للهجرة ـ التاسع ميلادي ـ وقد كانت هذه الحركة «بفضل شخصية مؤسسها وشخصيات أجيالها الأولى أحد العوامل الأكثر تأسيسًا على الأخص في تكوين الثقافة الإسلامية»[١].

في تلك المرحلة كان هذا القول يبدو بالتأكيد شديد الغرابة والنفور بالنسبة إلى أي قارئ مطّلع على أقوال بعض قدامى المتخصصين في الدراسات الإسلامية[٢] عن الحنبلية. ذلك أن آراء المتخصصين من المرحلة السالفة كانت بعيدة جدًا عن الاتفاق ورأي ذلك الدارس الفرنسي الشاب (هنري لاووست).

---

(١) هنري لاووست: بحث حول العقائد الاجتماعية والسياسية لتقي الدين أحمد بن تيمية، القاهرة، منشورات المعهد الفرنسي.

H. Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takí-d-dîne Ahmad b. Taimîya*, Le Caire, publications de l'IFAO, 1939, p.2.

(٢) ترجمنا Islamisants بمتخصصين في الدراسات الإسلامية وأحيانًا بعلماء الإسلاميات. وكل الحواشي هي للمؤلف ما لم تحمل إشارة على أنها من إضافة المترجم (المترجم).

بيد أن كلام لاووست هذا لم يكن مجرد ادعاء مجاني، بل على العكس من ذلك، فإنه كان يتوافق والحوادث التاريخية.

فهو يتوافق مثلًا والأحداث التي جرت في عصر ابن تيمية - وهذا هو موضوع أطروحة هنري لاووست المنشورة عام ١٩٣٩. كما أنه يتوافق والحوادث التي وقعت في عصر ابن عقيل، وهو مؤلف حنبلي سبق ابن تيمية بقرنين وكان محل اهتمامنا نحن. ولذا فإننا نعتقد بأن الوقت قد حان للتدليل على المكانة التي احتلها الإسلام الحنبلي في تاريخ الفكر الديني الإسلامي.

ولهذا الغرض، فإن الدروس الأربعة التي سيكون من دواعي سروري إلقاؤها في القاعة نفسها التي عرفت فيها كطالب لحظات سعيدة من حياتي، ستتناول المواضيع التالية:

١ - الاستشراق الغربي والتاريخ الديني الإسلامي
٢ - مؤسسات التعليم والحركات الدينية
٣ - الصوفية والحنبلية
٤ - الأورثوذكسية[٣] الإسلامية

(٣) الأورثوذكسية هي كلمة مشتقة في جزئها الأول من كلمة أورثوذ وأصلها من اللغة اليونانية orthós وتعني («الصواب» أو «الصحيح» أو «القويم») وفي جزئها الثاني من كلمة دوكسا (doxa) التي تعني («الرأي» أو «الاعتقاد»، وترتبط بكلمة دوكين ومعناها «يُفكر»)، وتُستخدم بصفة عامة للإشارة إلى «التفكير بشكل مستقيم» أي صائب وقويم وصحيح أي ملتزم بالإطار الرسمي للعقيدة، ما يعني الالتزام بالأعراف المتفق عليها. ولعل الترجمة الأدق والأقرب هي ما جاء في القرآن الكريم عن «الدين القيِّم» ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١]. وتخالف الأورثوذكسية الهرطقة أو البدعة (hétérodoxie تعني اتباع تعاليم أخرى مخالفة). وفي السياق الاستشراقي المقصود بالأورثوذكسية هو الإسلام السني (أهل السنة والجماعة) في مقابل الشيع المنشقة والمخالفة والمبتدعة (المترجم).

١ ـ الاستشراق الغربي والتاريخ الديني الإسلامي

لطالما شكّل النقص في تحقيق النصوص العربية ونشرها أحد أهم العوائق التي واجهت الدراسات الإسلامية وعلى الأخص ما يتعلق منها بالتاريخ الديني الإسلامي. في الأزمان السالفة كان بعض المفكرين المتفردين يقومون، هنا وهناك، في الغرب كما في الشرق المسلم، بتحقيق ونشر عدد من النصوص. إلّا أن هذا العمل وللأسف لم يكن سوى قطرة في بحر. وعلى الرغم من أن الوضع قد تحسن بعض الشيء في أيامنا هذه، وأنه قد تم إحراز بعض التقدم في هذا المجال، إلّا أنه يبقى تقدمًا شديد البطء. ويعود ذلك إلى عدة عوامل، منها مثلًا صعوبة اللغة وتعقيد المصطلحات العلمية التقنية في العلوم الدينية الإسلامية. كما أن هناك عاملًا آخر ينبغي ذكره وهو أن تحقيق النصوص ونشرها هو بحد ذاته عمل شاق ومتعب إلى آخر درجة.

ومهما يكن من حال فإن التاريخ الديني الإسلامي سيبقى متأثرًا ومنكوبًا بندرة المصادر طالما بقيت هذه الأخيرة مخبأة في

مكتبات الغرب والشرق لا يستثمرها سوى بعض الباحثين النادرين.

ولتكوين فكرة عن هذه الثروة الوثائقية التي لا تزال غير مستثمرة وهي قابعة في جوف المكتبات، يكفي أن نرجع إلى أعمال كارل بروكلمان Carl Brockelmann[1] وفؤاد سزكين Fuat Sezgin[2] البيبليوغرافية. هذه الأعمال البيبليوغرافية هي أيضًا

---

(١) C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (GAL) 2°ed, Leyde, brill, 1943-1949; *Suplement band*, 1937-1942.

كارل بروكلمان (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) مستشرق ألماني. بدأ دراسة اللغة العربية وهو في المرحلة الثانوية، حيث بدأ يدرس أيضًا السريانية، والآرامية الكتابية، وأتقن العبرية. درس في الجامعة بالإضافة إلى اللغات الشرقية اللغات الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية) ودرس على يدي المستشرق تيودور نولدكه الذي كلفه القيام بدراسة عن العلاقة بين كتاب **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، وكتاب **أخبار الرسل والملوك** للطبري. اهتم بدراسة التاريخ الإسلامي وله في هذا المجال كتاب مشهور **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ومن أشهر مؤلفاته كتاب **تاريخ الأدب العربي** الذي ترجم في ستة مجلدات وفيه رصد لما كتب في اللغة العربية في العلوم المختلفة من خلال المخطوطات الباقية، ووصفها ومكان وجودها (المترجم).

(٢) F. sezgin, *Geschite des arabbischen Schriftlums* (GAS),t. I, Leyde, Brill,1967.

وُلد فؤاد سزكين في إستانبول بتركيا سنة ١٩٢٤. حصل على درجة الماجستير سنة ١٩٤٧ في أقسام الشرقيات والرياضيات والتاريخ بجامعة استانبول. كما تعلّم العربية وأجادها. ثم حصل على درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية والدراسات الإيرانية والفلسفة سنة ١٩٥٠. وقد عمل البروفيسور سزكين بالتدريس في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة إستانبول. ثم انتقل إلى ألمانيا سنة ١٩٦٠ واتخذها موطنًا له. وأصبح، بعد سنوات قليلة، أستاذًا لتاريخ العلوم في الإسلام في جامعة فرانكفورت، وظلّ حتى سنة ١٩٩٠ يُدرّس تاريخ العلوم العربية الإسلامية بجانب تواريخ العلوم للبيئات الأخرى. وقد أسس معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في جامعة فرانكفورت سنة ١٩٨١، وأصبح مديره منذ ذلك الوقت. أهم آثاره: **تاريخ التراث العربي الإسلامي** باللغة الألمانية، الذي بدأ بجمع مواده سنة ١٩٤٧ وانتهى في الثمانينيات إلى اثني عشر مجلدًا (المترجم).

ناقصة إذ إنها لا تحتوي إلّا عناوين المكتبات التي يمكن الإطلاع على دليل موجوداتها. وفي الواقع فإنه يوجد العديد من المكتبات التي لا تزال موجوداتها غير مفهرسة، أو أن فهارسها ـ التي غالبًا ما تكون مجرد لوائح ـ غير منشورة حتى الآن، مما يفرض بالتالي مراجعتها في عين المكان. وأخيرًا هناك المكتبات الخاصة، سواء أكان لديها فهارس أم لا، والتي يملكها علماء رحلوا عن هذه الدنيا، وهي مكتبات غالبًا ما يبقى مضمونها مهملًا من قبل أبناء وورثة هؤلاء العلماء.

إن الثروة الوثائقية التي تشكلها أعمال ثلاثة عشر قرنًا مضت من الإسلام، هي من الغنى بمكان بحيث يصعب تصوّر مدى الخسارة اللاحقة بالدراسات الإسلامية بسبب هذا الوضع. ولتكوين فكرة تقريبية عنها يمكننا تصفّح بعض الأعمال البيبليوغرافية كفهرست **ابن النديم**(٣) و**كشف الظنون** لحاجي خليفة(٤)، حيث ترد أسماء كتب لم يصلنا منها سوى القليل. إلا أن أكثر ما يساعدنا على تقييم حجم الخسارة هي الملحوظات التي يذكر فيها كتّاب التراجم والسير أعمال المؤلفين القدامى: فكثيرون جدًا هم أولئك الذين لا نعرف من مؤلفاتهم سوى

---

(٣) ابن النديم: الفهرست ـ القاهرة ـ دون تاريخ ـ وقد ترجمه مؤخرًا إلى الإنكليزية السيد بايارد دودج بعنوان: **فهرست ابن النديم: نظرة على الثقافة الإسلامية في القرن العاشر** ـ نيويورك ـ لندن ـ منشورات جامعة كولومبيا ١٩٧٠:

Bayard Dodge, *the Fihrist of al- Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Cylture*, New York-Londres, Columbia University Press,1970.

(٤) حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** ـ استانبول ١٩٤١ ـ ١٩٤٣ ـ راجع أيضًا تتمته التي قام بها محمد أمين البغدادي بعنوان **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** استانبول ١٩٤٥ ـ ١٩٤٧.

عناوينها ونستطيع أن نتأكد من الأمر بمراجعة اللوائح البيبليوغرافية التي وضعها في السنوات الأخيرة بعض المتخصصين في الدراسات الإسلامية لعدد من المؤلفين المسلمين[٥] وغالبًا ما يكون مصدر هذه اللوائح البيبليوغرافية الملحوظات التي لا يورد فيها كتّاب السير والتراجم عادة إلّا نخبة مختارة من أعمال المؤلفين الذين هم موضع الكلام. وكاتب السيرة أو الترجمة يقول لنا ذلك عادة بنفسه ويكرره عدة مرات.

وأود أن أشير هنا ومن تجربتي الشخصية إلى مثال مثير في

---

(٥) مثل فهارس مؤلفات: ابن عربي التي وضعها عثمان يحيى في كتاب: **تأريخ وتصنيف أعمال ابن عربي** ـ دمشق ـ منشورات المعهد الفرنسي ـ ١٩٦٤ والأشعري في كتاب ر. ج ماك كارثي: **علم الكلام الأشعري** ـ بيروت ١٩٥٣ قسم الملحوظات البيبليوغرافية صفحات XVII إلى XXII والجاحظ في شارل بللا: **الوسط البصري وتكوين الجاحظ** باريس ١٩٥٣ وابن قتيبة في ج. لوكونت: **ابن قتيبة، الرجل، أعماله وأفكاره** دمشق ـ منشورات المعهد الفرنسي ١٩٦٥ وخصوصًا الفصول ٤ و٥ صفحات ٨٥ إلى ١٧٨. وابن قدامة في هنري لاووست: **مختصر الفقه لابن قدامة** بيروت ـ منشورات المعهد الفرنسي في دمشق ١٩٥٠، ص XXX رقم ٢. وابن عقيل في ج. مقدسي: **ابن عقيل وانبعاث إسلام أهل الحديث في القرن الحادي عشر** ـ دمشق ـ منشورات المعهد الفرنسي ١٩٦٣ ـ «بحث بيبليوغرافي حول أعمال ابن عقيل»، ص٥٠٩ ـ ٥٢١.

O. Yahya *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*, Damas, PIFD, 1964;

R. J. Mc Carthy, *The theology of al-Ash'ari*, Beyrouth, 1953, "Bibliographical Note", p. XVII-XXII;

Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, Paris 1953;

G. Lecomte, *Ibn Qutayba, l'Homme, son oeuvre, ses idées*, Damas, PIFD, 1965, notamment les chapitres IV et V, p. 85-178;

H. Laoust, Le Précis de droit d'Ibn Qudama, Beyrouth PUFD, 1950, p. XXX, n.2;

G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle*, Damas, PIFD, 1963, «Essai bibliographique sur l'œuvre d'Ibn 'Aqil» p. 509-521.

هذا المجال هو **كتاب الفنون** لابن عقيل، وهو كناية عن مؤلف محفوظ في المكتبة الوطنية (الفرنسية)[٦] في مخطوط من ٢٦٧ وريقة ويحتوي في النسخة الحالية التي قمت بتحقيقها مؤخرًا، على حوالى ٨٠٠ صفحة مطبوعة[٧]. هذا المؤلف كتبه ابن عقيل في فترة أربعة أشهر، وأنا شبه متيقن أن ابن عقيل قد كتب حوالى مئتي جزء من الحجم نفسه، إذا اكتفينا بعملية حسابية بسيطة وبأصغر رقم يورده كتّاب السير والتراجم، أي أنه كتب حوالى مئة وثمانين ألف صفحة، يتكون معظمها من تحقيقات، وتقارير عن مناقشات علمية، ومسائل خلافية كانت تطرح في بغداد وبحضوره شخصيًا. ومن هنا فإن أعماله هي من الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة للتأريخ الديني لتلك المرحلة. ونحن هنا لا نذكر سوى مؤلَّفٍ واحد ومؤلِّفٍ واحد هما جزء من كثرة كثيرة لا تزال مجهولة.

تقسم النصوص المنشورة التي في حوزتنا اليوم إلى فئتين: المنشورات أو النصوص المنشورة المحققة فعليًا؛ وتلك التي يمكن تسميتها «بالنصوص المطبوعة». إن نصوص الفئة الأولى (المخطوطات المنشورة) هي التي تسترجع قدر الإمكان النص الأصلي للكاتب، وذلك بالاستناد إما إلى المخطوطة المنسوخة

---

(٦) خزانة المخطوطات العربية ـ الرقم ٧٨٧ ـ Fonds arabe n°787.

(٧) انظر: جورج مقدسي: «دفتر ملاحظات (Notebooks) ابن عقيل: كتاب الفنون ـ النص العربي حققه ونشره مع مقدمة وملاحظات نقدية» (بالإنكليزية) ـ طبع في بيروت ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ ضمن سلسلة أبحاث ILOB رقم ٤٤ و٤٥،

G. Makdisi, *The Notebooks of Ibn 'Aqil: kitab Al-Funun*. Arabic text Edited with Introduction and Critical Notes, coll. Recherches ILOB, tomes 44 et 45, Beyrouth, 1970-1971.

بيد المؤلف نفسه، وإما إلى نسخة واحدة فريدة Unicum، وإما إلى عدة نسخ تجري المقارنة بينها في محاولة لإعادة كتابة النسخة الأصلية. أما منشورات الفئة الثانية فهي تنجز وفق كلام لانغلوا Langlois[٨]: «بناء على النسخ الأولى المتوافرة سواء أكانت جيدة أم رديئة، والتي جُمعت وصُححت بحسب الظروف»[٩]. «فالمخطوطة المطبوعة» هي مجرد نص نُسخ نقلًا عن نسخة أو عدة نسخ موجودة، أي أنها نسخة جديدة إضافية تعيد أخطاء بقية النسّاخ وتضيف عليها أخطاءها هي أيضًا. هذا الوضع نجده مرفوضًا تمامًا فيما يتعلق بالدراسات الكلاسيكية في حين نجد أنه الممارسة السائدة في الدراسات الإسلامية. إلّا أنه، على الرغم مما سبق، يتوجب علينا تقدير جهود الناشرين سواء كانوا من الفئة الأولى أو الثانية، وذلك لوضعهم تلك الوثائق (المخطوطات) في متناول يدنا.

وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار كل النصوص المنشورة، سواء أكانت منشورات أم تحقيقات نقدية، أم «مخطوطات منشورة»، فإننا نجد أننا لا نزال بعيدين جدًا عن الوصول إلى مرحلة التصرف بكمية تكون أكبر بقليل من مجرد نسبة ضئيلة من الأعمال والمؤلفات الموجودة. ولكن حالة الدراسات الإسلامية

---

(٨) هو شارل فيكتور لانغلوا (١٨٦٣ ـ ١٩٢٩) Charles-Victor Langlois عالم فرنسي متخصص في دراسة الخطوط القديمة ومحاولة فك رموز وقراءة المخطوطات الكلاسيكية (الباليوغرافيا Paleographie أو علم خطوط المخطوطات) وفي تاريخ العصور الوسطى (المترجم).

(٩) ش.ف. لانغلوا و.ش. ساينوبوس: «مقدمة للدراسات التاريخية» باريس ١٨٩٨. وقد ترجمهما عبد الرحمن بدوي إلى العربية عام ١٩٦٤ (المترجم).
Ch.V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introdution aux études historiques*, Paris 1898.

اليوم قد تحسنت نسبة إلى ما كانت عليه قبل قرن مثلًا، أي تلك الفترة التي كانت فيها الدراسات المتعلقة بالتأريخ الديني قد بدأت لتوها في التحول إلى ممارسة جدية ومعتبرة كذلك. ففي تلك الأيام، نادرون كانوا أولئك العلماء الذين يبحثون أبعد من المؤلفات المنشورة، وهي كانت موجودة بكميات ضئيلة. كما أن العلماء الأكفاء كانوا قليلين جدًا. وقراءة المخطوطات كانت بحد ذاتها وفي عدد كبير من الحالات، مهمة شاقة ومتعبة، وتستلزم وقتًا طويلًا، إذ إنها كانت تستوجب القيام برحلات طويلة والإقامة مطولًا في مكان الوثائق والمخطوطات، للعثور عليها وتدقيقها وتصنيفها وأخيرًا نسخها باليد.

وإذا كان الوضع فيما يخص المخطوطات قد تحسن مع الزمن، بفضل موجودات المكتبات في الغرب، فإن دراسة المصادر، بالمقابل، ومن جهة نظر منهجية، قد ظلت تجري في غالب الأحيان من دون أخذ «الأفكار المسبقة» للمؤلفين، بعين الاعتبار. وحتى اليوم فإن الأمانة لقوانين المنهجية التاريخية ليست في حالة تبعث على الرضا وخصوصًا فيما يتعلق بموضوعنا.

إلّا أنه من نافلة القول أن القرن التاسع عشر (وهو القرن الذي شهد ولادة الدراسات الإسلامية كموضوع علمي مستقل) هو الذي عليه أن يتحمل القسم الأكبر من اللوم.

إن إسلام القرن التاسع عشر، كان يتمثل في أعين أوروبا بصورة تركيا. وكانت العلاقات الدبلوماسية بين تركيا وأوروبا قائمة منذ بضعة قرون. وكانت تركيا ووهابيو العربية السعودية

على خلاف. كان الأتراك يصفون الوهابيين بالهراطقة (المبتدعة). وحصل الانتباه لاحقًا إلى أن الوهابيين مرتبطون بابن تيمية وأن ابن تيمية ينتمي إلى الحنبلية، مع الاحتفاظ بتلك النتيجة وهي أن ابن تيمية والحنبلية (وبطريق الاستنتاج السببي) يوصفون بالهرطقة (مبتدعة). وقد ثابر علماء كبار أمثال إغناتس غولدزيهر[10] وماكدونالد[11]، على مهمة التدليل على أنهما (ابن حنبل وابن تيمية) لم يكونا من المبتدعين الذين لا يحترمون السنة النبوية، وإنما كانا من أشد المتمسكين باحترام السنة حيث إنهما كانا ينتميان، نعني الحنابلة وتلامذتهم الوهابيين، إلى «الأورثوذكسية/السنية الإسلامية القديمة»[12].

---

(١٠) إغناتس (إسحاق يهودا) غولدزيهر Ignác (Yitzhaq Yehuda) Goldziher (١٨٥٠ ـ ١٩٢١) مستشرق هنغاري متخصص بدراسة الإسلام يعتبر إلى جانب نولدكه وسنوك هورغرونييه من مؤسسي علم الدراسات الإسلامية الحديث في أوروبا. تلقى تعليمه في جامعات بودابست، وبرلين، ولايدن بدعم من وزير الثقافة الهنغاري. في عام ١٨٧٣ بدأ رحلة عبر سوريا وفلسطين ومصر، تحت رعاية الحكومة الهنغارية، واستغل الفرصة لحضور محاضرات المشايخ المسلمين في الجامع الأزهر في مدينة القاهرة. وكان أول يهودي أصبح أستاذًا في جامعة بودابست (١٨٩٤). يعده المستشرقون أعمق العارفين بالحديث النبوي. نقل له عبد الحليم النجار كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام إلى العربية (المترجم).

(١١) دانكن بلاك ماكدونالد Duncan Black MacDonald (١٨٦٣ ـ ١٩٤٣) مستشرق أميركي. له عدة مؤلفات أهمها تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام، نيويورك، ١٩٠٣. يعتبر في طليعة من عني بكتاب «ألف ليلة وليلة»، فجمع منه نسخًا لا توجد عند غيره (المترجم).

(١٢) وهكذا نجد في غولدزيهر: «العقيدة والشريعة في الإسلام ـ تاريخ التطوير العقدي والفقهي في الدين الإسلامي (هايدلبرغ ١٩١٠ ـ والترجمة الفرنسية باريس ١٩٢٠) نجد عبارات مثل «قدامى الأصوليين المؤمنين» و«المدرسة القديمة المتصلبة» و«المدرسة القديمة السلفية» (ص١٠٥) وكذلك نقرأ في: ماكدونالد: تطور علم =

وانطلاقًا من هذه المقدمات فإنه لم يكن لدى العالمين المذكورين نية، أو رؤية معينة، لإعادة الاعتبار لأنصار «الأورثوذكسية الإسلامية القديمة» تلك. ذلك أن ما كان يهمهما هو واقع أن أنصار الأورثوذكسية القديمة هؤلاء كانوا قد أعلنوا أنفسهم أعداء «للأورثوذكسية الجديدة» الإسلامية التي تكونت بداياتها مع هزيمة المعتزلة. وهكذا فإنه عوضًا عن المساعدة في إعادة الاعتبار إلى الحنابلة، أدى الاعتراف بأورثوذكسيتهم إلى إطلاق الحبل على غاربه للكثير من الاتهامات الباطلة ضدهم. وهكذا جرى اعتبار الحنابلة على أنهم من المجسّمة الذين كانوا، بتمسكهم الشديد بأثريتهم المحافظة جدًا (أهل الحديث)، يعارضون على حد سواء الأصوليين المتكلمين وأتباع الصوفية.

هناك عامل آخر ساهم في جعل القرن التاسع عشر ألد أعداء الدراسات الحنبلية، إنه حقيقة أن أتباع المذهب الحنبلي كانوا أقل عددًا من أتباع بقية المذاهب الفقهية السنية. وبالفعل، حين وصل كارل بروكلمان في تأريخه للأدب العربي إلى الحديث عن المذاهب الفقهية السنية، اكتفى بذكر ثلاثة: الحنفية والشافعية والمالكية، جاعلًا من المذهب الحنبلي مذهبًا من مستوى المذاهب المسماة «هامشية» أو التي «لا تستحق

= الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام (في نيويورك ١٩٠٣ - أعيد طبعه في لاهور ١٩٦٠ و١٩٦٤) العبارة التالية (ص١٢١) «ومضمونها ليس سوى تمرين على العقائد القديمة ضمن نفس الأشكال القديمة»؛ وكذلك عبارات أخرى من النوعية نفسها.

Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Religionswissenschaftliche Bibliothek Bd. I, Heidelberg, 1910, traduit en Francais par F. Arin, *Le Dogme et la loi de l'islam. Histoire du développment dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris 1920.

D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theology*, New York,1903 réimprimé a Lahore, The Premier Book House, 1960,1964.

الذكر»[١٣]. وفقط عند الحديث عن القاضي أبي يعلى في القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر ميلادي)، ينتبه بروكلمان إلى وجود مدرسة فقهية اسمها «الحنبلية» تقف إلى جانب بقية المذاهب السنية[١٤]. وقد تنبه فؤاد سزكين حديثًا إلى الأمر في مؤلفه (وهو خليط من كتب التراجم والفهرسة) المخصص للأدب العربي، حيث يذكر المذهب الحنبلي مع المذاهب الفقهية السنية الأربعة ويُرجعه إلى مؤسسه أحمد ابن حنبل[١٥] ولكن، مع تصحيحه لهذا الخطأ لحسن الحظ، فقد وقع في خطأ آخر هو أكثر جسامة من خطأ بروكلمان. فتحت تأثير محاضرات غولدزيهر Vorlesungen، عرَّف الأشاعرة والماتريديين على أنهم «أهل السنة»، وجعلهم في مقابل المعتزلة. أما الحنابلة فقد ظلوا بالنسبة إليه وفي ميدان العقيدة، بمستوى «الأورثوذكسية القديمة» التي كانت لمؤسسهم أحمد بن حنبل[١٦]. هكذا إذن ولولا الاهتمام الذي حملته الحركة السلفية في مصر للحنابلة، ولولا وهابية العربية السعودية، لهبطت الحنبلية ولفترة طويلة جدًا من

(١٣) بروكلمان - تاريخ الأدب العربي - ج١ ص١٨١، ص٣٠٨.

C. Brockelmann GAL, t. I, p. 181, I, p.308: "Die unbedeutenderen Schulen".

(١٤) بروكلمان - تاريخ الأدب العربي - ج١ ص٣٩٨/ ص٦٨٦:

GAL, t. I, p.398, I,p. 686.

(١٥) فؤاد سزكين GAS - ج ١ ص٥٠٢ الحنبلية GAS, t. I, p.502, hanbaliten

(١٦) فؤاد سزكين GAS - ج ١ ص٥٩٨ GAS, t. I, p.598f.

(بالألماني) «ولكن لا ينبغي إلقاء اللوم على هذين المؤلفين ذلك أنهما وبطبيعة الأشياء لم يفعلا سوى مجرد عكس التوجه العام للأفكار السائدة. إن المستعربين والمتأسلمين (الدارسين والعلماء المتخصصين في اللغة العربية أو في الإسلاميات) مدينين لهما نظرًا للمساعدة البيبليوغرافية التي لا غنى عنها والتي قدموها لنا وخصوصًا سيزغين الذي واصل بمفرده عمل بروكلمان بتبحر علمي جدير بالتقدير».

الزمن إن لم يكن إلى الأبد في وعي وفكر علماء ودارسي الإسلاميات، إلى مستوى المذاهب الموصوفة أنها «لا تستحق الذكر».

إن قلة عدد أتباع المذهب الحنبلي بالنسبة إلى بقية المذاهب كانت إذن مصدر أفكار خاطئة عن هذه المدرسة، مما أعطى سندًا للمفهوم السائد حول الحنبلية باعتبارها قد تجمدت على هامش السنية، وهو مفهوم كان له أثر في صرف «حديثي العهد/المبتدئين» عن إجراء دراسة جدية للمدرسة ولأتباعها.

إن أفكارًا خاطئة كهذه لا تزال تنتشر في كتبنا حول الإسلام، باستثناءات نادرة للغاية. يكفي أن نراجع المؤلف البيبليوغرافي الذي وضعه غوستاف بفانمولر[(١٧)] Pfanmûller (*Handbuch der Islam- Literatur*) والمنشور عام ١٩٢٣ وهو يتناول حالة الدراسات الإسلامية منذ الفترة التي بدئ فيها بالاهتمام جديًا بهذه الدراسات.

في الفصل الخامس من هذا الكتاب[(١٨)] نجد أن المذهب الحنبلي وُضع بمصاف المذاهب الفقهية. أما الدراسات عن هذا المذهب فيذكر المؤلف دراسات: الأميركي والتر

---

(١٧) لا نعرف الكثير عنه سوى أنه مستشرق ألماني وتلميذ لمارتن هارتمان، اختص بالأدب العربي وبالفكر العربي الحديث. معظم كتاباته صدرت في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. مات بمرض عضال مطلع الأربعينيات. أشهر كتبه صدر في عام ١٩٢٣ : *Handbuch der Islam-Literatur* (المترجم).

(١٨) بفانمولر ليزيغ ـ برلين ـ ١٩٢٣ ـ ص٢٣٥ وما يليها

Pfanmuller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin- Leipizig, p. 235 et s.

باتون[19] Walter M. Paton، والهنغاري غولدزيهر Goldziher، والهولندي يونبول[20]، والاسكتلندي ماكدونالد Macdonald، والهنغاري مارتن شراينر[21] Martin Schreiner. ومن بين هؤلاء المؤلفين المذكورين أعلاه، لا نجد من اختص بدراسة المذهب الحنبلي بحد ذاته، باستثناء واحد هو عالم رفيع القدر، ركّز كل جهوده وعنايته على ثلم صيت هذا المذهب[22] كما سبق له قبل

---

(١٩) لا نعرف الكثير عن هذا المستشرق الأميركي (ت: ١٩٢٥) إلا أنه نال بعد درجة الدكتوراه في الفلسفة التي أحرزها ببحثه عن ابن حنبل والمحنة (١٨٩٧) درجة الدكتوراه في اللاهوت ودرجة أستاذ في الآداب. ثم إنه اشتغل أستاذًا لآداب الكتب المقدسة (العهد القديم والعهد الجديد) وتاريخ الأديان. واشتغل مديرًا لكلية كارلتون بمدينة نورثفيلد بولاية مينيسوتا الأميركية، وكتب عدة مواد في دائرة معارف الدين والأخلاق (أشرف عليها هيستنغز) وصدرت في أدنبره بين أعوام ١٩٠٨ و١٩٢٦، وهذه المواد هي: الأولياء والشهداء في الإسلام، الشيعة، السنة، الانتحار في الإسلام (المترجم).

(٢٠) يونبول G.H.A. Juynboll (١٩٣٥ ـ ٢٠١٠) مستشرق هولندي، آخر واحد من سلسلة من أسرته اليهودية كانوا من عمالقة الدراسات السامية والعربية واليهودية والإسلامية. أستاذ سابق بجامعة كاليفورنيا الأميركية ثم بجامعة إكستر بالمملكة المتحدة، تخصص في علوم السنة والحديث، ومن أبرز كتاباته **توثيق الأحاديث النبوية: مناقشات في مصر الحاضرة، الأحاديث النبوية: دراسات في تاريخ السنة وبواكير التأليف في الحديث، دراسات في أصول الحديث الإسلامي واستعمالاته، موسوعة الأحاديث الصحيحة** (المترجم).

(٢١) مارتن شراينر (١٨٦٣ ـ ١٩٢٦) أحد أهم تلاميذ غولدزيهر، ولد لعائلة فقيرة في هنغاريا. مات والده أستاذ اللغة العبرية حين كان صغيرًا. درس في المعهد الربيني في جامعة بوداست ١٨٨٢ ـ ١٨٨٧ وعمل ربينيًا بين عامي ١٨٨٧ و١٨٩٢ ثم أستاذًا مدربًا للطلاب اليهود في بودابست. دخل المصح بعد اعتلال عقلي في العام ١٩٠٢ وبقي هناك حتى وفاته. اهتم خصوصًا بالصلات بين الدراسات العربية والدراسات اليهودية في مجالات الفلسفة واللاهوت في القرون الوسطى وواصل عمل أستاذه غولدزيهر واهتم بتأثير الفكر الإسلامي على المفكرين اليهود (المترجم).

(٢٢) غولدزيهر بالالمانية في ZDMG الجزء ٦٢ ـ ١٩٠٨ ص١ إلى ٢٨ =

ربع قرن من ذلك أن ثلم صيت المدرسة الفقهية - الكلامية الظاهرية[٢٣]. إننا نقصد هنا إغناتس غولدزيهر، وقد دعمه على كل حال في هذه المهمة ماكدونالد الذي كان يتقفى آثاره. لقد كانا معًا معارضين بشدة للحنبلية، وهو أمر سنقوم بالتعرض له لاحقًا.

لم يكن باستطاعة الأميركي والتر باتون (الذي كتب دراسة جميلة عن الإمام أحمد بن حنبل)[٢٤] أن يتخلص من قوة الجذب التي مارسها عليه فكر غولدزيهر، الذي كان قد اتخذ موقفًا من المذهب الحنبلي في مؤلفه عن المدرسة الظاهرية[٢٥] وهكذا نجد مؤسس الحنبلية أحمد بن حنبل وقد فُصل بينه وبين أتباعه، حيث لم يخصص باتون لهؤلاء سوى آخر سطرين من كتابه[٢٦]. إن هدف باتون كان إجراء دراسة عن أحمد ابن حنبل بوصفه إمامًا وأستاذًا كبيرًا في الإسلام الأورثوذكسي/السني، وقد طبع مؤلفه في عام ١٨٩٧. قبل بضع سنوات من هذا التاريخ

I. Goldziher, *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen*, dans ZDMG, t62, 1908, = p.1-28.

(٢٣) غولدزيهر بالألمانية ليبزيغ ١٨٨٤ :

I. Goldziher, *Die Zahiriten: Ihr Lehrsystem Und Ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*, Leipizig 1884.

(٢٤) باتون «أحمد بن حنبل والمحنة» سيرة الامام ومعها قصة محاكم التفتيش المحمدية - المسماة المحنة ٢١٨ - ٢٣٤ هجرية. لايدن ١٨٩٧.

W. M. Patton, *Ahmed ibn hanbal and the Mihna: A biography of the Imam including an account of the Mohammedan Inquisition called the Mihna 218-234 A. H*, Leiden, 1897.

(٢٥) *Die Zahirien*, p. 86-89: "Verhalitnis der zahiritischen leher zu denen der hanbaliten".

(٢٦) W. M. Patton, op. cit, p. 194.

كان ڤيستنفلد[٢٧] H. F. Wûstenfeld قد نشر دراسة عن إمام كبير آخر هو الإمام الشافعي، تحدث فيها عن تلاميذ هذا الأخير حتى عام ٣٠٠ هجرية ٩١٢ ـ ٩١٣ ميلادية[٢٨]. دراسة ڤيستنفلد هذه ربما تكون قد أوحت لباتون إجراء دراسته فحصل ذلك تحت إشراف الهولندي دي غويه De Geoje[٢٩] وهذا الأخير كان قد كتب هو أيضًا عن الإمام الشافعي[٣٠]. ولكن وبخلاف ڤيستنفلد، فإن باتون لم يهتم سوى بشخص أحمد بن حنبل نفسه، وبالمرحلة الشهيرة من «محاكم التفتيش» المعروفة باسم

(٢٧) هنري فرديناند ڤيستنفلد: مستشرق ألماني (١٨٠٨ ـ ١٨٩٩) درس العربية على أكبر أساتذتها في هانوفر وبرلين. له أكثر من مئتي كتاب. اهتم بنشر المصنفات الكبيرة مثل طبقات الحفاظ للذهبي، وتراجم ابن خلكان، وقائمة تواريخ العرب وتصانيف أطباءهم، وكتاب الاشتقاق لابن دريد، ومعجم البلدان لياقوت الحموي، ومعجم ما استعجم للبكري، وتهذيب الأسماء للنووي، وسيرة الرسول لابن هشام، وكتاب الألباب في تهذيب الأنساب لأبي سعد السمعاني، وكتاب المشترك وضعًا لياقوت، وكتاب عجائب المخلوقات للقزويني، وآثار البلاد للقزويني، وأخبار قبط مصر للمقريزي، وكتاب المعارف لابن قتيبه، وتواريخ مكة في ٣ مجلدات، وتاريخ الخلفاء الفاطميين... إلخ (المترجم).

(٢٨) هـ. ف. ڤيستنفلد: بالألمانية في جزء ٣٦ و٣٧ غوتنغن ١٨٩٠ ـ ١٨٩١:

H. F. Wustenfeld, *Der Imam el Shafi't seine Schuler und Anhanger bis zum Jahre 300 d. H. dans Abhandlungen der Koniglichen Geselleschaft der Wissenschaften*, t. 36 et 37, Gottingen, 1890- 1891.

(٢٩) ميخايل يان دي غويه Michael Jan de Goeje (١٨٣٦ ـ ١٩٠٩) مستشرق هولندي. كان من أعضاء المجمع الشرقي في لايدن ومجامع أخرى. تتلمذ على رينهرت دوزي ومن تلامذته تيودور يونبول وفان فلوتن. من آثاره تحقيق ونشر كتب في الجغرافية العربية لليعقوبي والمقدسي والبلاذري والاصطخري وابن حوقل. كما حقق ونشر كتب المسعودي والطبري وابن الأثير (المترجم).

(٣٠) دي غويه، بالألمانية في ZDMG جزء ٤٧ ـ ١٨٩٣ ص١٠٦ ـ ١١٧:

M. J. De Goele, *Einiges Uber den Imam as-Safii*, dans ZDMG, t 47, 1893, p. 106-117.

«المحنة» والتي كان ابن حنبل ضحيتها. وعزا باتون أهمية دور هذا الإمام إلى كونه قد تصدى بنجاح للمعتزلة، بينما كان هؤلاء مدعومين من قبل الخلفاء العباسيين. وبحسب باتون[٣١] فإن صرامة أساليب وآراء ابن حنبل، إضافة إلى اشمئزازه من التعميم والاستنتاج، كانا «يمنعانه من أن يورث أو يعقب نظامًا فقهيًا ما... ومن هنا سمة المذهب الحنبلي في أنه كان قليل النفوذ والتأثير. إن عقيدة أستاذهم كانت من دون نسق منهجي، وقد خسرت الكثير قبل أن يجري تقديم فكره وعقيدته إلى العالم في قالب يمكن أن يعطي تأثيرًا جيدًا. وقد كان لشخصيته في حياته وبعد وفاته، تأثير كبير في العالم الإسلامي ويبدو أنها لا تزال تلعب دورًا وتأثيرًا كبيرين في حجم الرأي الذي قاله، على الرغم من أن عدد أنصاره لم يكن أبدًا ذي شأن بالنسبة إلى عدد أتباع **أئمة السنّة الثلاثة الآخرين**»[٣٢].

لقد قدر باتون إذن مكانة الإمام ابن حنبل في تاريخ عصره حق قدرها. وهو قدرها أيضًا بالنسبة إلى العصور الحديثة، على الرغم من أنه لم يجزم بالنسبة إلى هذه الاخيرة (أو أنه تعاطى معها بشيء من الحذر والتردد). هذا التردد ناجم من أن أحمد ابن حنبل لم يتوصل أبدًا إلى أن يكون لديه عدد كبير من الأنصار، وإلى أن موقفه الكلامي (العقدي) الصارم للغاية والدقيق، لم يكن بمقدور الناس العاديين تحمله[٣٣].

(٣١) باتون، المصدر نفسه.

(٣٢) هذان السطران (وهما من تشديد جورج مقدسي ـ المترجم) هما الوحيدان اللذان يرد فيهما ذكر الحنابلة.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٢٥. ومن جهة يذهب غولدزيهر دائمًا إلى التأكيد على أن الحنبلية لم تكن لتجذب سوى الجماهير الشعبية.

يقول لنا باتون إن أهمية المسائل الخلافية في سياق «المحنة»، تكمن (بحسب رأيه) في «أنها قررت مستقبل الطابع السني للإسلام»[٣٤]، وبما أنه يود الاحتفاظ بموضوعية فإن باتون لم يرد طرح مسألة معرفة إن كانت هذه المحافظة على السنة هي بحد ذاتها شيء جيد أم لا، وإنما أكد على أنه لكي يستمر الإسلام في كونه ما هو فإن «المحافظة على السنة هي الأسلوب الوحيدة لإنجاز ذلك»[٣٥]. ثم يضيف أنه ينبغي على كل حال الاعتراف بفضل «النزعة العقلية المنطقية» (علم الكلام) في تأكيدها على المبدأ (غير الإسلامي في جذوره) القائل بأن على الفكر أن يكون حرًا في بحثه عن الحقيقة. وينبغي الإشارة هنا إلى أن باتون قد أدان كلام تلك المرحلة (في أيام ابن حنبل) لكونه «إسراف في التفكير الحر»، تحول، بحسب رأيه، إلى «حب التأمل والتفلسف لغاية حب التأمل في ذاته»[٣٦] وهو يصف إذن ابن حنبل بأنه «الشخصية الأكثر جدارة بالاهتمام في معسكر السنية الإسلامية «بعد وفاة الإمام الشافعي»[٣٧]. ثم يقوم بمهاجمة المؤلفين الأوروبيين لأنهم غالبًا ما وجهوا كتاباتهم وجهة تتعارض روحيتها مع الأصول السنية للإسلام (اللاهوت السني بحسب قوله ـ المترجم)، ولأنهم مدحوا المتكلمين المعتزلة أكثر مما ينبغي[٣٨]. وبعد أن قال كلمته في أحمد بن

---

(٣٤) نفس المصدر ص٢.

(٣٥) نفس المصدر.

(٣٦) نفس المصدر.

(٣٧) نفس المصدر.

(٣٨) نفس المصدر ص٦.

حنبل وفي «محاكم التفتيش»، ترك باتون المسرح وفقدنا أثره. ثم دخل غولدزيهر وغيره أيضًا؛ وهم يقدمون آيات احترامهم لأحمد بن حنبل ولكنهم لا يبدون بنفس اللطف تجاه المذهب الذي يحمل اسمه. لقد كان لدراساتهم، وبالأخص دراسة غولدزيهر، الأثر الأكبر في المساهمة في تجاهل أي دراسة جدية حول هذا المذهب. وسادت العادة في مجال الفقه السني على أن يتم الاهتمام بدراسة المذاهب الثلاثة الأخرى، وعلى تحقيق ونشر وترجمة أعمالها. وفي مجال علم الكلام، جرى التخلي عن المعتزلة لصالح التركيز على دراسة الأشعرية، وعلى تحقيق وترجمة ونشر أعمال أتباع هذه العقيدة في حقل الكلام (الإلهيات) كما في حقل التأريخ الإخباري الحديث وكتب التراجم والسير.

وبما أنه كان من نصيب إغناتس غولدزيهر بوصفه عالمًا من درجة رفيعة (وهي صفة لا نستطيع إطلاقًا التشكيك فيها) أن ينير الطريق أمام الآخرين، فإن تأثيره أدى إلى إلغاء المدرسة الظاهرية من حقل البحث لمدة ثلاثة أرباع القرن، إلى أن كانت دراسة روجيه أرنالديز[٣٩] Roger Arnaldez مؤخرًا[٤٠] وبعد دراسة

---

(٣٩) روجيه أرنالديز Roger Arnaldez (١٩١١ - ٢٠٠٦) عالم فرنسي من كبار المستعربين المتخصصين في الإسلام والأديان. عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة. نشر كتبًا عن القرآن والرسول وعن ابن حزم والحلاج وابن رشد وعن المسيح في الفكر الإسلامي (المترجم).

(٤٠) ر. أرنالديز، **النحو وعلم الكلام عند ابن حزم القرطبي - بحث حول بنية وشروط التفكير الإسلامي** - باريس ١٩٥٦:

R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulamne*, Paris, 1956.

غولديهز حول المذهب الحنبلي فإن نفس المصير كان سيصيب الحنبلية، من دون شك، لولا أعمال هنري لاووست Henri Laoust[٤١]. ومن جهته كان ماكدونالد (هو أيضًا عالم من درجة رفيعة) يهتم بدراسة الغزالي[٤٢] وقد تعاون هذان العالمان (غولدزيهر وماكدونالد: ونحن مدينان لهما بالكثير في حقل الدراسات الإسلامية) في جر عملية صياغة التاريخ الديني الإسلامي في وجهة معينة. وهكذا ظهر إلى الوجود تاريخ له اتجاه نوعًا ما رومنسي، يدور حول شخصيات تنتمي إلى «ثالوث مقدس»:

١ ـ الغزالي المتكلم والفقيه، وقُدِّم على أنه تخلص من الكلام والفقه لصالح التصوّف.

٢ ـ أتباع المدرسة النظامية المعتبرة على أنها معهد أشعري ورسمي.

---

(٤١) انظر دراساته حول المذهب الحنبلي اعتبارًا من ١٩٣٩ وخصوصًا بحثه (p. 211 No 1 V) «شهادة إيمان ابن بطا» ـ دمشق PIFD ١٩٥٨ ـ «الحنبلية في ظل خلافة بغداد» في مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٥٩ ـ ص٦٧ ـ ١٢٨ ـ الحنبلية في ظل المماليك البحرية، في مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٦٠ ص١ ـ ٧١.

La profession de la foi d'Ibn Batta **(Damas PIFD, 1958);** ***Le hanbalisme sous le califat de Baghdad*****, dans** ***REI, 1959*****, p. 67-128;** ***Le hanbalisme sous les mamlouks bahrides*****, dans** ***REI*****, 1960, p. 1-71.**

(٤٢) خصوصًا دراسته المعنونة: «حياة الغزالي مع نبذة خاصة عن تجاربه وآرائه» في JAOS ـ الجزء ٢٠ ـ ١٨٩٩ ـ ص٧١ ـ ١٣٢ وتطور علم الكلام الإسلامي ـ الفهرس ـ (خصوصًا الجزء ٣ ـ الفصل ٤) ومقالة «الغزالي» في الأنسيكلوبيديا الإسلامية.

The Life of al-Ghazzali with Special Reference to his Experiences and Opinions**, dans JAOS, t XX, 1899, p. 71-132;**

Development of Musilm Theology**, index (notamment, part III, Chpter IV); l'article "al-gazzali" dans EI.**

٣ ـ نظام الملك الوزير السلجوقي الذي قام بترسيخ دعائم «سنية جديدة» هي الأشعرية.

جرى هكذا تنزيل الاعتزال والحنبلية وكل حركة أخرى ذات طابع ديني، إلى مرتبة أدنى، كضحايا للهيبة الساحرة التي كان يسبغها التاريخ بصورته هذه (ويبدو أنه لا يزال يسبغها) على قرائه.

لقد ساهم باتون في نجاح هذا التفسير للوضع حين جعل ابن حنبل إمامًا صارمًا ونعته بالتجسيم[٤٣] وذلك على الرغم من وجود مبدأ الـ«بلا كيف» لدى ابن حنبل وهو مبدأ انتقل فيما بعد إلى الأشعرية، ولم يعره باتون اهتمامًا يذكر. وبالطبع فإن أحمد ابن حنبل يتحول ضمن رؤية كهذه إلى بطل كبير للسنية الإسلامية ولكنها هنا سنية متشددة. لقد كان باتون طيب النية طبعًا وكان يريد حقًا إنجاز عمل موضوعي.

بعد باتون كانت الدراسة التي بدأها غولدزيهر تدور ليس حول ابن حنبل وإنما حول الحنبلية. وكان العالم الكبير قد اهتم بهذه المسألة منذ بضع عشرة سنة بمناسبة دراسته عن الظاهرية[٤٤]. إلّا أنه خصص لها هذه المرة دراسة مستقلة[٤٥] لتقديم كتاب باتون والتعليق عليه، فالكتاب قدم له مناسبة للتعبير عن آرائه حول الحنبلية[٤٦]. ومنذ بداية هذه الدراسة نكتشف أن

(٤٣) و.م. باتون ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١٨٨.

(٤٤) انظر أعلاه.

(٤٥) انظر أعلاه.

(٤٦) غولدزيهر: «كتاب باتون حول أحمد ابن حنبل والمحنة» (بالألمانية) في ZDMG- ج ٥٢:

غولدزيهر كان مثل المأخوذ بالمذهب الذي سيكون فيما بعد من أعدائه. وفي الجملة الأولى نراه يلفت انتباه القارئ إلى حقيقة أنه من بين كل المذاهب الفقهية في الإسلام، كانت المدرسة المرتبطة باسم أحمد بن حنبل هي أقلها عددًا من حيث الأتباع، وهذا الكلام هو صدى لأطروحة باتون. ولكن المذهب (يضيف غولدزيهر على وجه صحيح) الذي اعتبر باتون وغيره أنه لا يستحق الذكر[٤٧] «يحمل بشكل واضح أشدّ أنواع الخواص الذاتية بروزًا للعيان»[٤٨]. ثم يلفت غولدزيهر انتباه القارئ إلى المعارضة الحازمة التي أبداها المذهب الحنبلي ضد الكلام، وإلى تفسيره الحرفي للقرآن والحديث، وأيضًا إلى قوة الجذب التي مارسها على عامة الشعب، وهي مواقف لا تتوافق مع ما كان يقوله باتون[٤٩]. بعد ذلك يعلن لنا غولدزيهر أن الحنابلة قد «أخّروا نجاح علم الكلام الأشعري التوفيقي لمدة قرن ونصف»[٥٠]. ويعزو غولدزيهر هذه «السمة الذاتية المفرطة» البارزة للعيان لدى الحنابلة، إلى صرامة الكلامية الأصولية وإلى نقدهم للأخلاق والعادات السائدة، في حين أن بقية المذاهب الفقهية كانت إلى حد ما غير مبالية تجاه الاختلافات العقيدية. ويدّعي غولدزيهر بأن الحنابلة هُزموا بوصفهم حركة (وهنا بلا شك إشارة إلى القبول الذي لاقاه في القرن الخامس ـ الحادي

I. Goldziher, *Patton's Ahmad ibn hanbal and the Mihna (Zusammenhang zwischen Ibn = Hanbal, Ibn Tejmijja und Ibn Abdul Wahhab)*, dans ZDMG, t. 52, 1898, p. 155-158.

(٤٧) انظر أعلاه.

(٤٨) غولدزيهر نفس المصدر ص١٥٥.

(٤٩) نفس المصدر نفس الصفحة وانظر أيضًا باتون ـ مصدر مذكور ـ ص١٢٥.

(٥٠) غولدريهز ـ مصدر سابق ـ نفس الصفحة.

عشر ـ الغزالي والمدرسة النظامية ونظام الملك) إلّا أنهم عادوا من جديد ولعبوا دورًا في سوريا في القرن السابع ـ الثالث عشر ـ وذلك مع ابن تيمية وهو «شخصية (يقول غولدزيهر) كان لها أهمية في تاريخ علم الكلام الإسلامي وتاريخ الأدب الديني، وهذه الأهمية تنتظر حتى اليوم من يقوم بدراستها دراسة معمقة»[٥١]. لعله من المسموح في هذا الصدد الظن بأن غولدزيهر حين كتب هذه الجملة لم يكن يتوقع النتائج التي أحدثتها باستثارتها لدراسة هنري لاووست عن ابن تيمية[٥٢]. ثم يشدد غولدزيهر على واقعة أن التأثير التاريخي للمذهب الحنبلي مدين لكتابات ابن تيمية وتلاميذه، ويذكر الوهابيين من بين هؤلاء. فهو يربط في الواقع بين مؤسس الوهابية وابن تيمية، وذلك بإخراجه لواقعة أن بعض المخطوطات المحفوظة في مكتبة جامعة ليدن هي نسخ من مؤلفات ابن تيمية كان مؤسس الوهابية محمد بن عبد الوهاب قد نسخها بخط يده[٥٣].

وحين يصل إلى موضوع دراسته الخاص، كان غولدزيهر يقول عن كتاب باتون إنه عبارة عن «عمل متسرع» يرتكز إلى مخطوطات لم يتم حتى الآن استغلالها في هذا الاتجاه[٥٤]. ومن بين المصادر التي استعملها باتون نجد غولدزيهر يدين نوعًا ما المقريزي (توفي ٨٤٥/ ١٤٢٢) على أنه مفكر ينتمي إلى نفس

---

(٥١) المصدر نفسه ص١٥٦.

(٥٢) H. Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîne Ahmad b. Taimiya*. Le Caire, publications de l'IFAO, 1939.

(٥٣) غولدزيهر ـ مصدر سابق ـ ص١٥٦ ورقم ٤.

(٥٤) نفس المصدر ص١٥٧.

عائلة أتباع المذهب الحنبلي: إذ يبدو أن المقريزي أظهر في الحقيقة اشمئزازًا تجاه مدارس القياس التي تمارس عملية القياس هذه في الفقه كما في الأصول[55]. وبالمقابل فإنه يمتدح **طبقات السبكي**[56] (وهي مما يستخدمه أيضًا باتون) بوصفها «منجمًا لا يقدر بثمن لتأريخ الحركات الأصولية العقائدية في الإسلام»[57]. نحن نفهم بسهولة التقدير الذي يكنه غولدزيهر لمؤلف السبكي وهو كاتب شافعي أشعري ومشاعره هي ضد الحنابلة بوضوح. ولكننا، وللوهلة الأولى، نفاجأ بتلك الإدانة الموجهة ضد المقريزي، ذلك أن العالم الألماني ألفرد فون كريمر[58] Alfred Von Kremer استند إلى نص للمقريزي لكي يؤلف في كتابه «تاريخ الأفكار المسيطرة في الإسلام»، فصلًا حول «انتصار السنية» أي عن انتصار الأشعري والأشعرية المقدمة على أنها

---

(٥٥) نفس المصدر نفس الصفحة ـ وانظر حول المقريزي GAL ج ٢ ص. وما يليها ص٢، ص٣٢ وما يليها ووالده وجده كانا حنبليين. وهو قد كان في البداية حنفيًا مثل جده لأمه ثم: أصبح شافعيًا بعد سن العشرين وظل هكذا مع بقاء اتجاهه الظاهري ـ انظر حول ذلك الهوامش البيبليوغرافية في السخاوي: **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** ـ القاهرة ١٣٠٣ ـ ١٣٥٥ (١٩٣٤ ـ ١٩٣٦) جزء ٢ ص ٢١ ـ ٢٥. وابن العماد **شذرات الذهب في اخبار من ذهب** القاهرة مطبعة القدسي ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م جزء ٧ ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٥٦) المقصود هنا تاج الدين السبكي صاحب **طبقات الشافعية الكبرى** القاهرة ١٣٢٣ ـ ١٣٢٤ (١٩٠٥ ـ ١٩٠٦).

(٥٧) غولدزيهر ـ نفس المصدر ص١٥٧.

(٥٨) ألفرد فون كريمر (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩) مستشرق نمساوي. تجول في مصر والشام ودرّس العربية في فيينا ثم عيّن قنصلًا لبلاده في مصر وبيروت. نشر نحو عشرين كتابًا عربيًا وله كتابات كثيرة بالألمانية عن الإسلام والثقافة الإسلامية (المترجم).

علم أصول أو عقيدة وسطية بين الاعتزال الكلامي وبين الحنبلية الأثرية النقلية (الحديثية) والشديدة المحافظة[٥٩]. وفي الحقيقة فإنه ينبغي أن نتذكر أن غولدزيهر لم يكن يعزو هذه الوسطية إلى الأشعري نفسه وإنما إلى الأشعريين الذين جاءوا بعده بقرن ونصف من الزمن. يدين غولدزيهر الأشعري لأنه تراجع أمام عقيدة أحمد بن حنبل وهو يؤكد لنا أنه إذا أردنا أن نكون أمينين للحقيقة، فإنه لا ينبغي أن نسبغ عليه (الأشعري) أي امتياز هو ملك للأشاعرة الذين عاشوا في القرن الخامس هجري (الحادي عشر ميلادي)[٦٠].

في أعماله المسماة «محاضرات عن الإسلام» و«دراسات محمدية» Vorlesungen über den islam - muhammedanische studien[٦١] يُعيد غولدزيهر تأكيد وجهة نظره حول المحنة (أو محاكم التفتيش) التي كان أحمد بن حنبل ضحيتها «لقد سبق لي القول وبإمكاني أن أكرر ذلك هنا، أن المفتشين من الليبراليين (المتحررين - ويقصد هنا المعتزلة - المترجم) كانوا (في حدود الممكن) أكثر عنفًا من إخوانهم في الدين، المقيدين إلى سلاسل النصوص الحرفية، وفي كل الأحوال فإن تعصبهم هو أكثر فظاعة

---

(٥٩) فون كريمر: بالألماني ليبزيغ ١٨٦٨ - (وطبعة آلية في هيلدزهايم ١٩٦١) انظر الكتاب:

A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig, 1868 (reimpression photomecanique, Hildesheim, 1961); voir livre II, chap. X, " Sieg der Orthodoxie", p. 245-252.

(٦٠) غولدزيهر Vorlesungen ص١٢٠ - ١٢١ - ١٢٣ (عقيدة وقانون الإسلام ص٩٩ - ١٠١).

(٦١) I. Goldziher, *Muhammedanische studien, 1888-1890* (réimpression photomécanique, Hildesheim, 1961), t. II, p. 59.

ووحشية من تعصب الضحايا التي يسجنونها ويسيؤن معاملتها؟ هنا يحرز غولدزيهر انتصارًا على حساب المعتزلة وضحايا المحنة في آن، ولحساب مصلحة احتمالية للأشعرية. إنه ينتقد قليلًا النزعة العقلية المنطقية (الكلامية) اللامتسامحة لبعض الخلفاء العباسيين ويقول إن «السنية التقليدية القديمة» (أهل الحديث) أو الحنبلية استطاعت التنفس مجددًا تحت خلافة المتوكل، إلّا أن هذه الحنبلية لن تلبث أن تنقلب من «كنيسة مضطَهَدة» إلى «كنيسة مناضلة». إنها إذن عودة إلى عصر الظلام، الذي لن يلبث أن يتهاوى إلى «إرهاب تعصبي». هذا الإرهاب استمر حتى القرن الخامس (الحادي عشر ميلادي) حيث تم وقفه في هذه المرحلة. وبحسب غولدزيهر فإنه يجب الاستنتاج بأنه بعد البحث والتدقيق فإن التفتيش (المحنة) قد خدمت مدرسة أهل الحديث. ذلك أن هذه الأخيرة قد تصلّب عودها خلال المحنة والاضطهاد[٦٢].

ثم خصص العالم الهنغاري مارتن شراينر مقطعين من مونوغرافيته المسماة «مساهمة في تاريخ الحركات الدينية في الإسلام»، للكلام عن ابن حنبل وابن تيمية. نشرت هذه المونوغرافيا أواخر القرن التاسع عشر وعلى عدة حلقات صدرت الأولى منها في عام ١٨٩٨ وهو العام نفسه الذي أصدر فيه

(٦٢) غولدزيهر: «أحمد بحسب باتون» ـ ص١٥٨ ـ يختتم غولدزيهر عرضه لكتاب باتون بإضافة صفحتي تصحيحات. . في الصفحة ١٥٨، رقم ٢، يذكر غولدزيهر ٣ أبيات مثيرة للاهتمام حيث ينبغي تصحيح الشطر الثاني من البيت الأول إذ إن الكلمات الثلاث المستخدمة فيه هي مصدر وليس فعل فتقرأ: وتشيع وتمشعر وتمعزل.

I. Goldziher, *Patton's Ahmad*, p. 158.

غولدزيهر قراءته لكتاب باتون، وفي المجلة نفسها[٦٣]. بعد عشر سنوات على صدور هذه المونوغرافيا كتب غولدزيهر عن الحنابلة دراسة يذكّرنا عنوانها بعنوان دراسة شراينر «مساهمة في تاريخ الحركات الحنبلية»[٦٤]. ويلفت الانتباه في هذا العنوان استخدام صيغة الجمع، فالمقصود ليس حركة حنبلية واحدة، أو نموًا مستمرًا لحركة واحدة، بل عدة حركات ارتبطت باسم أحمد بن حنبل، ما يعطي الانطباع بوجود كفاح حنبلي خيض بشكل مبعثر ضد عقيدة سنية رسمية (أورثوذكسية) مستقرة جيدًا.

يبدأ غولدزيهر دراسته بلفت انتباه القارئ إلى التغييرات التي طرأت على علم الكلام، (يسميها اللاهوت العقلاني - المترجم)، في الحياة العامة. ويربط هذه التغييرات بعاملين اثنين: أولًا رد الفعل الذي ظهر خلال عهد الخليفة المتوكل لصالح الحنابلة المحافظين. ثم ثانيًا بروز علم الكلام للعلن بصورة مخففة مثلتها الأشعرية وذلك بفضل ما قام به نظام الملك[٦٥]. ولنلاحظ هنا أن التغييرين المذكورين يرتبطان بعمل شخصيتين سياسيتين هما خليفة عباسي ووزير سلجوقي. ويتابع غولدزيهر أن المتكلمين انتبهوا خلال ذلك الوقت إلى ملاحقات كهنوت ظلامي لهم. ذلك أن موقف الحكام المعادي للمتكلمين شجّع الغيورين المتحمسين الذين اعتبروا خلال القرون أن هدفهم

(٦٣) M. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, dans ZDMG, t. 52, 1898, p. 486-510 et t. 53, 1899, p. 51-88 et 513-563.

(٦٤) I. Goldziher, *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen*, dans ZDMG, t. 62,1908, p. 1-28.

(٦٥) Op. cit., p. 1.

الرئيس هو مكافحة هؤلاء المتكلمين. والناس الموصوفون بالمتحمسين الغيارى لم يكونوا غير الحنابلة الذين ظهرت عداوتهم ليس ضد المعتزلة فحسب وإنما أيضًا ضد الأشاعرة وذلك، بحسب غولدزيهر، على العكس من موقف بقية المذاهب السنية الرسمية. وقد حظي الحنابلة برعاية الخليفة وبتأييد الجمهور. فالرأي العام الشعبي كان مؤيدًا بصراحة وفي معظم الأحيان لحزب السنية الحنبلية المحافظة[٦٦].

لنذكر هنا أننا ما زلنا نتحدث عن حنبلية كانت هي أيضًا عقيدة سنية محافظة مثلها مثل الأشعرية. ولو كنت في مكان غولدزيهر لوجدت نفسي في غاية الإحراج لاضطراري إلى تفسير كيف كانت الأشعرية تنظر إلى باقي المذاهب السنية الرسمية، حين كان الحنابلة يملكون السلطة والتأييد الجماهيري. أليست الجماهير سنية محافظة؟ ولكننا سنرى فيما بعد كيف أن هذا العالم الكبير توصل إلى التمييز بين سنيتين رسميتين في الإسلام.

أُضطهد الأشاعرة حتى مجيء السلاجقة، بحسب تأكيدات غولدزيهر، مع اعترافه أيضًا أنهم عرفوا لحظات قاسية حتى في زمن أول سلجوقي، طغرل بك[٦٧]، مع أن هذا الأخير ادعى انتماءه إلى العقيدة السنية الرسمية. وبحسب غولدزيهر فإن وزير طغرل هو الذي أدان رسميًا الرافضة والأشاعرة، وأن الوضع

(٦٦) Op. cit., p. 5.

(٦٧) ركن الدين طغرل بك بن سلجوق (٣٨٥ ـ ٤٥٥هـ/ ٩٩٥ ـ ١٠٦٣م) ثالث حكام السلاجقة قام بتوطيد أركان الدولة السلجوقية وبسط سيطرة السلاجقة على إيران وأجزاء من العراق. اعتلى السلطة في عام ١٠١٦م (المترجم).

تحسن في ظل السلطان ألب أرسلان بفضل حماية نظام الملك[٦٨].

لم ينتصر الأشاعرة قبل منتصف القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، بحسب غولدزيهر، ولكن من دون أن يعني ذلك أن الحنابلة استسلموا؛ إذ هم واصلوا الهجوم على مواقف المذهب الرسمي السائد من حيث الطقوس والعقيدة[٦٩]. وبحسب غولدزيهر فإن تعصب الحنابلة لم يكن ظاهرًا فقط خارج حركتهم وإنما أيضًا في داخل الأوساط الحنبلية نفسها وبطريقة شديدة القساوة. ويعطي غولدزيهر مثلًا على ذلك حالة ابن عقيل، الذي صار فيما بعد أعلى مرجع للحنبلية، ولكنه كان قبل ذلك شجاعًا بما فيه الكفاية كي يتناول الموضوعات المثيرة لسخط الحنابلة عند بعض علماء المعتزلة، وكان هذا سببًا لملاحقته واضطهاده[٧٠].

في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر ميلادي صار الكلام الأشعري (الإلهيات والأصول) معترفًا به رسميًا، بحسب غولدزيهر، وقد حصل على الإجماع، بحسب ما ادعاه غولدزيهر، في حين أصبحت الحنبلية تيارًا فكريًا ثانويًا تتسامح معه العقيدة السنية الرسمية[٧١]. ولكن الأشاعرة كانوا لا يزالون موضع فحص وملاحقة من طرف الحنابلة في الشام في القرن

---

(٦٨) Op. cit., p. 9.

(٦٩) Op. cit., p. 11.

(٧٠) Op. cit., p. 17.

(٧١) Op. cit., p. 21.

السابع للهجرة/الثالث عشر ميلادي[٧٢]. ولا تقلل عملية إدانة ابن تيمية من سطوة الحنابلة على الجماهير الشعبية[٧٣]. وأخيرًا وعلى الرغم من أن السيطرة العثمانية على المنطقة كانت معادية للحنابلة[٧٤] فإن الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر ترتبط بعقائد ابن تيمية[٧٥].

هذا هو بشكل موجز المضمون الأساس لمقال غولدزيهر عما يسميه الحركات الحنبلية. ولكن ليس هذا كل ما قاله غولدزيهر عن الحنبلية. فهو يتحدث عنها تكرارًا في مؤلفاته عن الإسلام وبعبارات ليست متزلفة بحسب ما نعرف عنه. وهو يتهم الحنابلة على وجه الخصوص بأنهم مجسمون[٧٦]، ومتعصبون[٧٧]، وغير متسامحين[٧٨]. ويأخذ عليهم أنهم أخّروا نجاح الأشاعرة المزعوم[٧٩].

هذه اللمحة غير المتزلفة المرسومة عن الحنبلية وأتباعها تدين ليس لبعض علماء الإسلاميات فحسب، إنما أيضًا لمصادر اعتمدها هؤلاء الدارسون للإسلام[٨٠]. وعملية اختيار المصادر

---

(٧٢) Op. cit., p. 24.

(٧٣) Op. cit., p. 25- 26.

(٧٤) Op. cit., p. 28.

(٧٥) Op. cit.

(٧٦) I. Goldziher, Dogme, p. 86, 87 et 102.

(٧٧) Op. cit., p. 93, 152-153, 219-22.

(٧٨) Op. cit., p. 258, 1, 12 infra.

وكان ماكدونالد من نفس الرأي، انظر:

D.B Macdonald, *development*, Lahore, index, s. v. *Hanbalites* notamment p. 191. 200, 207, 208, 212, 273, 274, 278.

(٧٩) I. Goldziher, *Patton's Ahmad*, p. 155.

(٨٠) على سبيل المثال مؤلفات الأشعري (ت: ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) GAL, t. p. 345; GAS, t. I, p. 602.

خضعت لتوجيه حتى في الاهتمام الذي خصص لدراسة مختلف المذاهب والحركات في الإسلام. فهذه المصادر هي إما غير مبالية وإما قاسية بعنف حيال الحنابلة. من جهة أخرى فإن المصادر الحنبلية أُهملت - ليس فقط المصادر المخطوطة بل حتى تلك المطبوعة، حين نُشرت في مطلع القرن العشرين - إلا حين استخدمت لإدانة الحنابلة وهو ما لم يحصل إلا نادرًا جدًا. فهناك على سبيل المثال حالة ابن عقيل الذي ذكرناه قبل قليل، والذي استخدم لأجله غولدزيهر مخطوط كتاب **ذيل طبقات الحنابلة** لابن رجب[٨١]، وهو مخطوط لم ير النور إلا بفضل جهود هنري لاووست وسامي الدهان في عام ١٩٥١[٨٢]. حتى أن باتون استخدم في كتابه عن ابن حنبل ترجمات السبكي (في كتابه: طبقات الشافعية) وهو مؤلف أشعري شافعي ذكرناه من قبل عند حديثنا عن ميوله المعادية للحنابلة بقوة. وفي غياب

= والبغدادي (ت: ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م). GAL,t.I,p.385,I,p.666;GAS,t.I,p.589,590,594.
وابن عساكر (ت: ٥٧١هـ/ ١١٧٦م) GAL, t. I, p. 331, I, p. 566.
وابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م) GAL, t. I, p. 345, 587.
والسبكي (ت: ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) GAL, t. II, p. 89, II, p. 105.
من المهم هنا أن نلاحظ أن بفانمولر Pfanmûller انتبه إلى أن دراسة غولدزيهر عن الحركات الحنبلية استندت إلى كتاب طبقات السبكي Pfanmûller, Handbuch, p. 244. وهو يكتب هذه الملاحظة من دون التعليق عليها. غير أنه في مكان آخر من بحثه يثير جلبة حول أن أرنولد يستند إلى مصدر معتزلي للحديث عن المعتزلة، في حين أن دراسات شراينر وفون كريمر وهوتسما استندت إلى كتاب معادين للمعتزلة. Pfanmûller, op. cit., p. 259.

(٨١) I. Goldziher, *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen*, p. 19, n.4.

(٨٢) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق هنري لاووست وسامي الدهان، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق PIFD، دمشق ١٩٥١.

مصادر أخرى تسمح بمراقبة معلومات السبكي فإن استنتاجات باتون كانت مصوغة بشكل يمكن معه توقعها مسبقًا إن جاز القول. لقد ركز باتون على مهابة الشخصية التي درسها إلا أنه وكما لاحظنا فصل الإمام (يقصد ابن حنبل) عن أتباعه الحنابلة(٨٣). وهذا ما نجده بالضبط في كتاب السبكي الذي يظهر بالغ الاحترام لأحمد بن حنبل إلا أنه يفصله عن أتباعه الذين يصفهم بالمجسمة(٨٤).

استخدم علماء الإسلاميات إذن كتب السبكي وابن رجب في آن، وهذا الأخير هو كاتب سير وتراجم الحنابلة. غير أن المتخصصين في الدراسات الإسلامية استخدموا كتب السبكي التي كانت أكثر فائدة لهم وأقل حصرية انتقائية من ابن رجب أو أي واحد آخر من المؤلفين الحنابلة. وكان ذلك محزنًا للغاية لأن من بين هذين المؤلفين لكتب الطبقات، وهي كتب جد مهمة للتأريخ الاجتماعي الديني للمرحلة، فإن ابن رجب هو الشاهد المباشر أكثر على المرحلة. صحيح أن ثمة أشياء كثيرة مشتركة بين الاثنين: فهما كانا من دمشق، وكانا معًا في الحقبة نفسها من كتّاب سيرة مذهب كل منهما الديني، وكانا يملكان معرفة عميقة بالسنة والفقه والتراث. وكما هو متوقع فقد كان لكل منهما تحيزه المسبق حيال المذاهب التي تخاصم مذهبه(٨٥).

---

(٨٣) Cf. Supra, p. 217 n. 4.

(٨٤) انظر النبذة التي يخصصها لترجمة ابن حنبل في الطبقات، ج١، ص١٩٩ ـ ٢٢١.

(٨٥) عن ابن رجب انظر مقالنا في الموسوعة الإسلامية EI والسيرة الذاتية المرفقة به. وفيما يخص السبكي وطبقاته أسمح لنفسي بإحالة القارئ إلى مقالي «الأشعري والأشاعرة».

لكن هذان المؤلفان لم يكن عندهما الموقف نفسه في داخل وبإزاء مدرسة كل منهما الخاصة إذ إنهما كانا ينتميان فيها إلى حركتي معارضة دينية: فالأول كان ينتمي إلى الأشعرية الكلامية، والثاني إلى الحنبلية الحديثية. والسبكي الأشعري كان يمثل أقلية داخل مذهبه الفقهي الشافعي حيث يغلب التقليد المحافظ. وابن رجب الحنبلي النقلي الأثري كان على العكس يمثل الأغلبية داخل مذهبه الحنبلي. وكان السبكي يحاول، كما أسلفنا القول في مكان آخر[٨٦]، جعل أصحابه الفقهاء الشافعيين يقبلون علم الكلام الأشعري. فكان يكتب بالتالي بذهنية توفيق وتصالح باستثناء حين كان مجبرًا على الدفاع عن الأشعرية ضد الهجمات التي كان يشنها غالبًا زملاؤه من الفقهاء الشافعيين من أهل الحديث، مثل هجمات أستاذه الذهبي الشهير الذي كان معارضًا للأشعرية بشكل مستعص لا شفاء منه.

هذا في حين أن هدف ابن رجب المنتمي عكس السبكي إلى حزب أهل الحديث الذي كان يمثل الأغلبية في المذهب الحنبلي، كان مختلفًا تمامًا عن هدف السبكي. فهو كان يريد لفت انتباه زملائه الفقهاء إلى كل عقيدة تبتعد عن المبادئ القويمة النقلية الأثرية للمذهب، ولم يدع أي فرصة تفوته لذلك.

وبالتالي علينا أن نكون حذرين مع هذين المؤرخين للتراجم والسيَر بالنسبة إلى الاتجاهات العقَدية للمدرسة التي كان يمثلها كل منهما: فالسبكي يميل في اتجاه علم الكلام الأشعري ضد النقلية الأثرية لأهل الحديث صاحبة الأغلبية في مذهبه، في حين

Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, SI, XVII, 1962, p.37-80, et SI, = XVIII, 1963, p.19-39.

(٨٦) انظر المرجع السابق.

أن ابن رجب يميل في اتجاه النقلية التقليدية الحنبلية ضد تحررية الأقلية في مذهبه. ولا يمكننا أن نقبل من غير نقاش معلومات السبكي عن الأشعرية ولا معلومات ابن رجب عن قضية ابن عقيل[٨٧]، ولكن هذا بالضبط ما قام به غولدزيهر في الحالتين.

الحقيقة هي أنه من الضروري أن نأخذ في الاعتبار في دراساتنا الإسلامية تحيزات المؤلفين. هذا المبدأ الأساس في المنهجية التاريخية يبدو أكثر من ضروري حين يتعلق الأمر بمؤلفين لم يكونوا منتسبين إلى حركات دينية فحسب، بل وإلى جماعات معيّنة داخل هذه الحركات.

على المنوال نفسه فإن نتائج الأعمال التي أنجزها المستشرقون الذين ذكرناهم من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ترجع في معظمها إلى الرأي الذي كوَّنه هؤلاء المستشرقون عن «التفاهة» المزعومة للمذهب الحنبلي. ويبدو أن هذا الزعم يرجع بدوره إلى أن المذهب الحنبلي يحظى بعدد قليل جدًا من الأتباع مقارنة ببقية المذاهب الفقهية السنية. لكن السؤال الذي كان ينبغي أن نطرحه هو كيف استطاع هذا المذهب الضئيل الحجم، وعلى الرغم من قلة عدد أتباعه، امتلاك الوسائل اللازمة لإعاقة وتأخير ما يسمى بالانتصار النهائي لعقيدة أشعرية يقال إنها رسمية. إذ لا يكفي لتفسير هذه الواقعة التاريخية أن نقول كما جرت العادة في أكثر الأحيان إن الحنبلية كان يدعمها العوام.

---

(٨٧) حول هذا الموضوع انظر مقالتنا: «تفاصيل جديدة عن قضية ابن عقيل»:
Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqil, dans *Mélanges Louis Massignon*, Damas, PIFD, 1956-1957, t. III, p. 91-126.

وحول تراجع ابن عقيل انظر مقالتنا:
Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI siècle, p. 426 et s.

٢ ـ مؤسسات التعليم والحركات الدينية

تصطدم أعمال المتخصصين في الدراسات الإسلامية، في مجال التاريخ الديني، في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بلا شك، بصعوبات كثيرة من طبيعة مادية، ذكرناها من قبل. غير أنها تُظهر أيضًا وكما قلنا من قبل نقصًا مذهلًا في التفكير النقدي حيال النصوص التي يستخدمونها بحيث يصح وصفهم بأنهم فقهاء لغة لا علماء تاريخ. فهؤلاء الباحثون يثقون طواعية بالنصوص القديمة التي يستخدمونها مصادر لعملهم من دون أن يتساءلوا عن الأحكام السبقية التي تحملها هذه النصوص. لقد درسنا في مقال آخر[١] أعمال المؤرخَيْن الرئيسين للحركة الأشعرية وهما ابن عساكر (ت: ٥٧١هـ/ ١١٧٦م) والسبكي (ت: ٧٧١هـ/ ١٣٧٠) اللذان كان عندهما أحكام سبقية واضحة جدًا، ليس فقط ضد حركة أهل الحديث الحنبلية ـ وهذا متوقع ـ وإنما أيضًا ضد زملائهم الشافعيين المنتمين إلى أهل الحديث، وهذا ما لم يكن ليخطر على بال. ومع ذلك فقد اعتمد أسلافنا على هذين المؤرخين لكتابة تاريخ الأشاعرة

---

(١) G. Makdisi, *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History*, dans SI, XVII, 1962, p. 37-80.

وبالأخص تاريخ علاقاتهم بالحنابلة. والاستنتاجات التي توصلوا إليها لا تزال تنشر وتطبع إلى يومنا هذا في كتبنا الوجيزة المخصصة للإسلام، في حين أن الذين يعرفون الوقائع الحقيقية لا يمكنهم الدفاع عنها.

في كل الأحوال ومهما كانت سمات المنهج الفيلولوجي التي امتلكها دارسو الإسلاميات هؤلاء في القرن الماضي (التاسع عشر) فإنهم لم يتعرفوا على بعض المصطلحات التقنية الخاصة. وهذه المصطلحات هي برأيي أساسية لفهم الحركات الدينية وفهم مؤسسات التعليم. ذلك أن ربط حركة ما، مثل الأشعرية، بمؤسسة تعليم هي المدرسة النظامية، هو الذي ساعدنا على تحديد ما المقصود بالأورثوذكسية (السنية) الإسلامية المسماة «رسمية»(٢).

كنا قد ذكرنا سابقًا الوضع المأسوي للمخطوطات العربية والصعوبات التي تكتنف أي جهد يبذل لتجميع وفحص وثائق تاريخية ذات صلة بالإسلام الوسيط (إسلام القرون الوسطى بحسب التعبير الشائع عن القرون الوسطى المسيحية ـ المترجم)، حتى في عصر الحواسيب اليوم. يضاف إلى ذلك صعوبة أخرى تكمن في وجوب فهم مصطلحات تبدو عادية في الظاهر لكنها محملة بمعان تقنية ذات أهمية قصوى بالنسبة للتاريخ الثقافي في المرحلة المدروسة. ولا تظهر هذه المصطلحات في صورة مخصوصة تسمح لنا بتعريفها بسهولة: أي كرموز مائلة **italiques** على سبيل المثال، أو أحرف كبيرة **Majuscules** أو بين مزدوجين ـ

(٢) Cf. I Goldziher, *Vorlesungen*, p. 120; *Dogme*, p. 98-99.

وهي إجراءات غير موجودة في اللغة العربية. وأكثر ما يضلل القارئ أنها تُكتب مثل غيرها من الكلمات الأخرى وتتضمن معنى اعتياديًا يتوافق مع سياقها لا يدع مجالًا للشك بوجود المعنى التقني الذي تحمله. والقواميس التي بين أيدينا مفيدة جدًا فيما يخص المعنى الاعتيادي غير أنها لا تفيد أبدًا حين يتعلق الأمر بالمعنى التقني. هذا يجعلنا مضطرين أن نقرأ بطريقة دقيقة وحذرة ومثنى وتكرارًا المصادر القديمة، وأن نجمع المصطلحات التي نظن أنها تحمل معنى تقني ما وأن نصنفها بحسب السياق الخاص بكل منها.

في التراجم والسيَر وفي الأقسام المخصصة لهما في كتب تواريخ الحوادث، وحين يتعلق الأمر بمؤسسات التعليم أي الجامع الكبير والمسجد (الذي يقوم بدور المعهد التدريسي)، والمدرسة، فإن المصطلح التقني لا علاقة له بالمصطلح المرتبط بالعلوم المسماة كلامية. فهذه المؤسسات التعليمية لا تتعاطى بالفعل مع ما نسميه «علم الأوائل»، أي العلوم المسماة «أجنبية»، (أي «دخيلة» ـ المترجم) والتي أصلها من اليونان القديمة مثل الفلسفة أو العلوم الطبيعية، ولا علم الكلام، الذي كان مصدره الأول الاعتزال ثم انتقل إلى الأشاعرة. هذه المؤسسات تتعاطى فقط العلوم الشرعية النقلية الأثرية حيث يُدرس فيها القرآن، والسنة النبوية، والفقه، وأصول الفقه، والنحو ـ المشتمل على الدراسات الأدبية ـ والوعظ الذي لا ينبغي أن نخلط بينه وبين الخطبة أي الموعظة التي يلقيها خطيب صلاة الجمعة بالجامع الكبير. وينطبق هذا الكلام على المدرسة النظامية أيضًا. إن دراسة المصطلح التقني للعلوم التي تدرّس في

هذه المؤسسة لا تعطينا سوى مصطلحات تتعلق بالعلوم الشرعية النقلية الأثرية التي ذكرناها آنفًا.

لا يتسع المجال هنا للتفصيل في عرض كل هذه المصطلحات التقنية في سياقاتها المختلفة إذ إن ذلك يبعدنا كثيرًا عن موضوعنا. يكفي أن نذكر بعضًا منها هي المصطلحات المفتاحية، إن جاز القول، للمدرسة. فهي تنبع من الجذر درس ومنه اسم المدرسة. وكلمة درّس بالعربية هي فعل متعد، وتدريس مصدر، ومدرِّس اسم فاعل أي **nomen agentis**، وهي حين تستخدم على الإطلاق أي من دون مفعول به، تصبح مصطلحات تقنية لها صلة أكثر بدراسة الفقه. وبالتالي تصير درَّس بمعنى «تدريس الفقه»، وتدريس بمعنى «دراسة الفقه»، أو «وظيفة تدريس الفقه»، ومدرِّس هو من «يدرّس الفقه» أي «من يتولى وظيفة تدريس الفقه». والمدرسة هي اسم المكان الذي يُدرَّس فيه الفقه بشكل رئيس، والمدرِّس هو الأستاذ الذي يقوم بهذه الوظيفة. والعلوم الدينية الأخرى أو اللغوية هي في المدرسة علوم مساعدة، يدرِّسها معلمون من درجة أقل.

علينا أن نشدد هنا قليلًا على استخدم هذه المصطلحات بمعناها الإطلاقي كما ذكرت سابقًا. ذلك أن ناقدًا لم ينتبه إلى هذا الفرق الدقيق استشهد عند عرضه أحد مقالاتي بالجملة التالية حين الكلام عن التبريزي (ت: ٥٢١هـ/١١٢٧م): «ولي تدريس الأدب بالنظامية»، فقصد هنا أن «التدريس» لا يحمل المعنى التقني الذي أشرت إليه[٣]. والحال أنه بمجرد أن

---

(٣) A. I. Tibawi, *Origin and character of al-madrasah*, dans BSOAS, XXV, 1962, p. 225-238; cf. la page 231 et note 1.

نستخدم هذا الفعل (تدريس) مع اسم مفعول ملحق به (هنا الأدب) فإنه لا يعود يحمل معناه التقني، فلا يمكن له أن يعني سوى «التدريس» وبالتالي يصير ممكنًا أن نستخدمه للدلالة على تدريس أي مواد أخرى. وليس بمستطاعي أن أحدد إلى اي وقت احتفظ هذا المصطلح بمعناه التقني إلا أنني متأكد على الأقل بأنه كان يحمل هذا المعنى في بغداد(٤) في العصر الذي يهمنا هنا.

عند متابعتنا لهذه الدراسة حول المصطلحات التقنية المتعلقة بالتعليم في العصر الوسيط، كان لنا الحظ، وهذا منذ بضع عشرة سنة، أن نكتشف وثيقة جاءت تدعم استنتاجاتنا. كان الاكتشاف هو إجازة المدرسة النظامية، وكتاب الوقف الذي يحمل الأحكام المتعلقة بالمستخدمين في المدرسة. ويذكر ابن الجوزي في تاريخه المسمى «المنتظم»(٥) نص هذه الإجازة الوقفية، وهو كتاب طبع قبل ثلاثين عامًا ولكنه لم يستخدم إلا حديثًا. كان ابن الجوزي حنبليًا في حين أن حفيده السبط كان حنفيًا. ومن المؤسف أن ابن الأثير، وهو مؤرخ شافعي أشعري، لم ينقل لنا هذا النص في كتابه «الكامل في التاريخ» وهو كتاب تاريخ كوني استفاد منه واستخدمه كل المؤرخين

---

(٤) G. Makdisi, *Muslim Institutions*, p. 10 et s.

(٥) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم:

Ibn al-Jawzi, *al-Muntazam fi tarikh al-mûluk wa -l- umam*, t. V(2 partie)-X Haidarabad, 1357-58/1938-39, IX p. 66; cité dans *Muslim institutions*, p. 37 (et dans mon article *Law and Traditionalism in the institutions of Learning of Medieval Islam*, dans G. E. von Grunebaum (ed.) *Theology and law in Islam*, Wiesbaden, 1971, p. 75-88, part. p. 82.

المتخصصين في الدراسات الإسلامية منذ نشره في منتصف القرن التاسع عشر.

إليكم ما قرره المؤسس لهذا الوقف «المدرسة النظامية»، وهو نظام الملك، بالنسبة إلى المستخدمين فيها. على المستخدمين الذين يرد ذكرهم هنا وهم: مدرِّسو الفقه، والخطباء وأمين المكتبة، أن يكونوا من أتباع المذهب الشافعي أكان ذلك في الفقه أو في أصول الفقه. وعلى المدرسة النظامية أن يكون لها قارئ للقرآن لتعليم القرآن، ومعلم لقواعد النحو أي اللغة العربية وآدابها، ولم تذكر الإجازة إن كان على هؤلاء أن يكونوا من المذهب الشافعي. ولعل هذا ما يفسر وجود عالم النحو الجواليقي (ت: ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م) بين مدرِّسي النظامية. وكانت الأحكام تتضمن كل ما له علاقة بالمستخدمين في مدرسة نظام الملك. نستنتج من ذلك إذن أنه لم يكن هناك مدرِّسون لعلم الكلام، أكان الكلام الأشعري أو المعتزلي أو غيرهما، وهذا استنتاج رئيسي تدعمه المصطلحات التقنية نفسها.

ثمة عناصر أخرى تستحق اهتمامنا أيضًا بخصوص النظامية نظرًا لما نسبه إليها علماء الإسلاميات الأوائل ولا يزال يتكرر إلى يومنا هذا في الكتب الموجزة عن الإسلام. فنحن نعرف بالفعل أن نظام الملك كان وزيرًا سلجوقيًا، وأنه كان أيضًا شافعيًا. والحال أنه أسس المدرسة النظامية بوصفه مسلمًا شافعيًا لا وزيرًا. أي بكلام آخر أنه لم يؤسس المدرسة النظامية بصفته الرسمية وإنما بصفته الشخصية. كان بإمكان أي مسلم عادي أن يؤسس مؤسسة دينية إن كان يمتلك الموارد اللازمة لذلك، وكان يكفي أن يجعلها وقفًا. وكان بذلك يؤمن لنظام الفقه الذي

يختاره مسجدًا ومدرسة أو غيرها من المؤسسات. ولم يكن يلزم لذلك أي طابع رسمي؛ والسبب جد بسيط: إن مذهبًا فقهيًا سنيًا وبالأخص المذهب الشافعي لم يكن يعتبر مذهبًا رسميًا من دون المذاهب الفقهية الأخرى، السنية هي أيضًا. وكان هذا ينطبق طبعًا على المدرسة النظامية الشافعية(٦).

يمكننا أن نلاحظ أيضًا أن المصطلحات التقنية التي ذكرنا بعضها كانت تستخدم قبل وبعد تأسيس المدرسة النظامية(٧) أي أن النظامية لم تأت بجديد في مجال التعليم كتعليم. وقد حمل تأسيس النظاميات سمات جديدة علينا البحث عنها في مكان آخر. فنحن نعرف على سبيل المثال أن الفقيه الشهير أبا إسحاق الشيرازي كان قبل تعيينه في كرسي تدريس الفقه في المدرسة النظامية، يدرِّس في مسجد ـ معهد كان الفقه الشافعي أهم مادة تدريس فيه، تمامًا مثل المدرسة النظامية. ومقابل هذه المدرسة كان يوجد خان يقيم فيه الطلاب الأجانب الذين كانوا يحضرون دروس الشيرازي. ومنذ العام ٤٥٩ هجري، وهو عام افتتاح النظامية وبدء دروس الشيرازي فيها، صار بإمكان الطلاب الإقامة في المدرسة نفسها. وبالتالي فقد أصبحت الوظائف التي كان يؤديها مسجد الشيرازي والخان الواقع مقابله، موحدين في المدرسة النظامية وحدها(٨). وهذا ما سنجده مجددًا في تنظيم

(٦) Makdisi, *the madrasa as a Charitable Trust and the university as a Corporation in the Middle Ages*, dans Actes du Vcongress International d' arabisants (1970), Bruxelles, 1972, p. 329-337; voir notemment p. 335 et n.12.

(٧) للتأكد من هذا الأمر يكفي أن نقرأ تراجم وسير المدرِّسين الذين كانوا يدرِّسون في المدارس والمساجد في تلك المرحلة، قبل وبعد إنشاء النظامية.

(٨) عن هذا الموضوع انظر السيرة الذاتية لأحد تلاميذ أبي إسحاق الشيرازي =

مدرسة بغداد النظامية، إلا إن كان هناك في المدينة مدارس أخرى لعبت في الماضي هذه الأدوار، وهذا أمر ممكن ولو أنه غير محتمل. ولكننا نعيد التشديد هنا على أنه لم يكن هناك أي طابع «رسمي» في تأسيس النظاميات أو في سماتها المميزة لها. والصبغة «الرسمية» التي أسبغت عليها ترجع إلى افتراضات مجانية نشأت كلها من حوادث القرن الخامس هجري/الحادي عشر ميلادي. من بين هذه الحوادث التي عالجناها في مكان آخر سنقوم بالتذكير بالبعض منها فحسب.

كنا لفتنا قبل قليل الانتباه إلى تاريخ تأسيس النظاميات وإلى أن مؤسسها نظام الملك كان وزيرًا سلجوقيًا. كان ذلك في زمن الملك السلجوقي ألب أرسلان وكان الفاطميون يحكمون يومذاك في القاهرة حيث الجامع الأزهر الكبير مركز الدعاية الفاطمية الإسماعيلية. وهكذا ذهب الظن إلى أن تأسيس النظاميات كان ردًا من الإسلام السني على دعاية الفاطميين المهرطقة. وذهب الظن أيضًا إلى أنه بما أن النظاميات أسسها الوزير الأول السلجوقي فلا بد أن يكون لها إذن مهمة سياسية. وإذا كان نظام الملك قد عيّن الغزالي المتكلم الأصولي الأشعري، فلا بد أن ينتج عن ذلك، كما ذهب الظن أيضًا، أن الكلام الأشعري حظي باختيار «رسمي» من طرف هذا الوزير الأول لمحاربة هرطقة الفاطميين. لكن الحقيقة أن الغزالي عُيّن مدرِّسًا في نظامية بغداد بصفته مدرِّسًا للفقه الشافعي، مثله مثل المدرِّسين

= في كتاب ابن الجوزي، المنتظم، ج١٠، ص٣٧. والنص من ترجمة مقدسي في:

G. Makdisi, *Muslim Institutions*, p. 54.

الستة الذين سبقوه إلى هذا الكرسي[٩]. وكان أبو إسحاق الشيرازي (ت. ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م) أول مدرِّس عينه نظام الملك[١٠] في النظامية، وهو فقيه مشهور تُرجم كتابه في الفقه المسمى التنبيه إلى الفرنسية[١١]. كان الشيرازي فقيهًا شافعيًا وكانت مشاعره المعادية للأشعرية معروفة عند أهل زمانه لا بل أنه قام هو نفسه بالإشارة إليها في حديث مع زميله الحنبلي الشريف أبي جعفر (ت. ٤٧٠هـ/ ١٠٧٧م)، ونستطيع التأكد من هذا الأمر بأنفسنا في واحد من كتبه التي وصلتنا وطبع في القاهرة[١٢].

---

(٩) وهم أبو نصر ابن الصباغ (عُيِّن مرتين: عشرون يومًا في الأولى ثم سنتين على الأقل)، أبو إسحاق الشيرازي (ست عشرة سنة)، أبو سعد المتولّي (مرتين لم تدم كل منهما أكثر من سنتين)، أبو القاسم الدبوسي (٣ سنوات)، أبو عبد الله الطبري (سنة وبضعة شهور بالتناوب مع الأستاذ الذي عين بعده)، أبو محمد الفامي الشيرازي (سنة وحوالى الشهر). انظر: G. Makdisi, op. cit., p. 38-39.

(١٠) بالتحديد أكثر كان أبو نصر ابن الصباغ (ت:٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م) أول أستاذ يُعيَّن في نظامية بغداد، لكن لم يكن نظام الملك هو من عيَّنه ولكن بما أنه احتكر لنفسه إدارة الوقف بوصفه مؤسسه (انظر مقالي: *The Madrasa as a Charitable Trust,* p.335)، فقد كان يملك وحده حق تعيين الأستاذ المناسب ورفده. من أجل معلومات عن قضية أبي نصر الصباغ انظر:

G. Makdisi, *Muslim Institutions*, p.31 et s.

(١١) أبو إسحاق الشيرازي «كتاب التنبيه» لايدن، بريل ١٨٧٩. (وقد طُبع التنبيه عدة مرات بعد ذلك وبتحقيق أفضل ـ المترجم) والترجمة الفرنسية أنجزها بوسكيه:

G. H. Bousquet, *Kitab el-Tanbih ou Le Livre de l'Admonition*, Alger, La Maison des Livres, s.d.

(١٢) أبو إسحاق الشيرازي: «كتاب اللمعة في أصول الفقه»، القاهرة، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩، ص٧ ـ السطر ١٣. ص٨ ـ السطر ١٧. ص١٥ ـ السطر ٢٤ و٢٦. ص١٨ ـ السطر١. ص٦٤ السطر ٤. (طبعت اللمعة عدة مرات أيضًا في العقود الأخيرة ـ المترجم).

انظر أيضًا: ابن رجب «ذيل على طبقات الحنابلة»، تحقيق هنري لاووست =

هذا الأستاذ للفقه الشافعي الذي كان يقول عن نفسه إنه معارض للأشعرية احتل كرسي التدريس في المدرسة النظامية طوال السبع عشرة سنة الأولى من وجود تلك المؤسسة. لذلك نحن نستغرب كيف يمكن اعتبار النظامية على أنها مؤسسة كان يتوجب فيها تدريس الكلام الأشعري بوصفه عقيدة رسمية! لم يكن الغزالي يحتل فيها منصب أستاذ الأصول وعلم الكلام ولم يكن ثمة في النظامية غير كرسي واحدة هي كرسي الفقه الشافعي. وإن أردنا أن نعزو إلى النظامية دور مركز الدعاية المعادية للفاطميين فإن علينا أن نوضح بدقة أنه لم يكن ممكنًا لها أن تقبل بهذا الدور لوحدها، إذ إنه كان هناك العديد من مؤسسات التعليم المشابهة لها التي كانت تنشر العلوم الدينية نفسها، قبل وبعد تأسيس النظاميات.

في الحقيقة ليس من الضروري التفتيش بعيدًا حتى مصر الفاطمية كي نجد مؤسسة تنافس النظاميات. فقد كان هناك اثنتان في بغداد: الأولى حنفية والثانية شافعية. نشأت الأولى في عام ٤٥٩هـ، وهي سنة تأسيس النظامية، والثانية في عام ٤٨٢هـ، أي سنتان قبل وصول الغزالي. كانت الأولى هي المدرسة الملحقة بمقام أبي حنيفة وقد بُدئ بإنشائها كمؤسسة تعليمية في العام ٤٥٧هـ ولم تفتتح إلا في عام ٤٥٩هـ أي في التاريخ نفسه لافتتاح النظامية. ويخبرنا مؤرخان من مؤرخي بغداد عن بدايات هذه المدرسة، فيقول ابن الجوزي إن شرف الملك، وكان هو

= وسامي الدهان، بيروت ١٩٥١، ص٢٦ (قارن مع طبعة محمد حامد الفقي، القاهرة ١٣٧٢/١٩٥٢، الجزء الأول، ص٢٠) حيث يعلن الشيرازي معارضته للأشعرية في أصول الفقه فيقول «وهذه كتبي في أصول الفقه أقول فيها خلافًا للأشعرية».

أيضًا أحد وزراء ألب أرسلان ـ وزير ماليته ـ أنشأ مقام أبي حنيفة وبجانبه مدرسة يقيم فيها طلبة دراسة الفقه (وأنزلها الفقهاء) «ورتب لهم مدرسًا» براتب[١٣].

يفضي بنا هذا إلى القول أنه إذا كان نظام الملك رئيس وزراء ألب أرسلان يقوم بمعيشة طلبة الفقه الشافعي فإن شرف الملك وزير مالية السلطان الحنفي، والحنفي هو أيضًا، لم يكن بمقدوره أن لا يقوم بالواجب نفسه تجاه طلبة الفقه الحنفي. ويمكن أن نرى المنافسة بين وزيري ألب أرسلان بصورة أوضح في النبذة التي يخصصها مؤرخ السلاجقة في بغداد البنداري للحديث عن هذه المدرسة الحنفية، حين يقول إن شرف الملك انتبه إلى أن مساعدي الوزير نظام الملك كانوا قد بدأوا ببناء المدرسة (أي النظامية)، وبالتالي فقد رأى إمكانية القيام بالشيء نفسه فقام ببناء المقام عند قبر أبي حنيفة في حي باب الطاق، ومعه مدرسة لإيواء أتباعه الأحناف، علامة على الأجر والثواب الذي كان ينتظره من الله تعالى لبنائه المقام كمزار للزيارة والتبرك»[١٤].

في كلام البنداري يبقى المعنى الضمني غير المنطوق في أهمية ما شرحه. إذ نفهم منه أن وزيري السلجوقي ألب أرسلان

---

(١٣) ابن الجوزي: المنتظم، ج ٣، ص٢٤٥. انظر: G. Makdisi, *Muslim Institutions*, p. 19 et n. 1

(١٤) زبدة النصرة ونخبة العصرة أو تاريخ دولة آل سلجوق للبنداري.
Bundari, *Zubdat al-nusra wa-nuhbat al-nusra (Histoires des Seljoukides de l'Iraq par al-Bondari)*, vol. II, ed. M. Th. Houtsma, Leyde, 1889, p. 32; G. Makdisi, *Muslim Institutions*, p. 20 et n. 1.

أنشآ في تلك الفترة، كل من جهته وعلى حسابه الخاص ولصالح مذهبه الفقهي المخصوص، مدرستين لهما الجودة نفسها، وكان لكل منهما مدرّس مخصوص للفقه وطلبة مقيمون فيها. الفرق الوحيد بين المدرستين هو أن مدرسة شرف الملك الحنفية أنشئت ومعها المقام عند قبر أبي حنيفة، فكانت بالتالي مركزًا للزيارة والتبرك؛ في حين أن مدرسة نظام الملك لم يكن لها هذا الطابع أبدًا. بل على العكس فإن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي الذي كان أول المدرِّسين فيها كان يرفض الصلاة داخل النظامية بسبب لاشرعية مواد بنائها التي جيء بها من أبنية أخرى من المدينة كانت هُدمت لبناء المدرسة(١٥).

كنا أشرنا فيما سبق أن صفة «الرسمية» التي ألصقت بالنظامية ترجع إلى افتراضات اعتباطية. وإذا كنا في السابق أيدنا هذه الافتراضات فذلك يرجع إلى جهلنا وجود بقية المؤسسات المعاصرة للنظامية. والحال أن الوظيفة التعليمية لم تكن بتاتًا هي التي تميّز النظامية عن تلك المؤسسات إذ إنها كانت تتشارك هذه الوظيفة نفسها مع بقية المؤسسات الشافعية ولم تكن لتنفرد بالأمر. أما ما كان يميزها فعلًا عن باقي المؤسسات فهو الهدف الذي حدده لها مؤسسها نظام الملك، أكثر من أي شيء آخر. ففي داخل شبكة النظاميات التي أسسها الوزير في مدن الإمبراطورية العباسية، احتفظ لنفسه في عقود التأسيس بحق تعيين (ترتيب) المدرِّسين وعزلهم وفق إرادته(١٦). هذا الحذر والاحتياط سيسمح له بممارسة نفوذ كبير عند العلماء الذين

---

(١٥) G. Makdisi, op. cit,. *notamment*, p. 34 (lignes 13-19) et n. 3.

(١٦) Cf. G. Makdisi, *The Madrasa as a Charitable Trust*, p. 335.

كانت تهمهم هذه الوظائف، وبالتالي عند عامة الشعب من خلال هؤلاء العلماء.

كان الأمر مختلفًا بالنسبة للمدرسة الأخرى المنافسة للنظامية، أي مدرسة مقام أبي حنيفة. فيبدو هنا أن المدرّسين براتب كانت تعيّنهم السلطات المحلية إذ يوافق عليهم قاضي القضاة الحنفي، بحسب يوميات ابن البنا التي كتبها في تلك الفترة، وقد قمنا بتحقيقها وترجمتها منذ بضع سنوات. المؤكد هو أن أول مدرِّسَين اثنين كان لهما في تلك المؤسسة استقرار وظيفي فعلي لجهة أنهما استمرا بممارسة وظيفتهما حتى وفاتهما. الأول هو الياس الديلمي المتوفى في عام ٤٦١هـ/١٠٦٩م، والثاني نور الهدى الزينبي الوارد ذكره مرات عدة في كتاب الفنون لابن عقيل، والمتوفى عام ٥١٢هـ/١١١٨م، أي أنه ظل مدرِّسًا براتب لأكثر من نصف قرن[١٧].

من المهم هنا أن نشير في هذا الصدد إلى أننا نجد المصادر الحنفية تسمي المدرسة الحنفية ليس باسم مؤسسها شرف الملك وإنما باسم أبي حنيفة، «مدرسة أبي حنيفة»، «مسجد أبي حنيفة» أو «مشهد أبي حنيفة»؛ في حين أن المدرسة النظامية تسمى دائمًا نسبة إلى مؤسسها نظام الملك[١٨]. والأمر

---

(١٧) Ibn Al- Banna, ms. De la bibliothèque Zahiriyya à Damas, un journal autographe sans titre = G. Makdisi, *Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad*, dans BSOAS, XVIII, 1956, parts 1-2, XIX, 1957, parts 1-3. Pour les détails, voir G. Makdisi, *Muslim Institutions*, p. 22 et les notes.

(١٨) أظن أن السبب يعود إلى أن نظام الملك أعطى نفسه رسميًا، في كتاب الوقف، حق تعيين الأساتذة والمديرين في مدرسته. انظر حول ذلك كتابي:

= *The Madrasa as a Charitable Trust*, p. 335;

نفسه ينطبق على المدرسة الأخرى المنافسة للنظامية وهي المدرسة التي أسسها تاج الملك فهي تسمى نسبة إليه «المدرسة التاجية». كان تاج الملك وزير مالية السلطان السلجوقي ملكشاه[١٩]. وقد ورد خبر المنافسة بين هاتين المدرستين، وكلاهما للشافعية، عند سبط ابن الجوزي في كتابه مرآة الزمان، في القسم الذي لا يزال مخطوطًا[٢٠]. وكانت نتيجة هذا التنافس موت الوزيرين بصورة مأسوية عنيفة[٢١].

= وهذا على العكس مما فعل أبو سعد المستوفي مؤسس مدرسة أبي حنيفة. انظر دراستي:

Madrasa and University in the Middle Ages, dans SI, XXXII, p. 263 el n. 2.

(١٩) أبو الفتح ملكشاه بن ألب أرسلان محمد بن داود بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق، الملقب جلال الدولة (المترجم).

(٢٠) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان:

SIBT IBN AL-Gawzi, *Mir'at al-zaman*, ms. Fonds arabe 1506, de la Bibliothèque Nationale, Paris, folio 198 b; cf.

وانظر كتابي:

Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, Damas, PIFD, 1963, p. 137-138.

(٢١) Op. cit., p. 138 et s.

جاء في كتاب **طبقات الشافعية الكبرى**، باب: «كان تاج الملك يعظم نظام الملك ظاهرًا، ويوحش السلطان منه باطنًا، فلما قُتل نظام الملك تقررت الوزارة لتاج الملك، فاختار له المنجمون يومًا يُخلع عليه فيه، فتوفي السلطان ملكشاه في ذلك اليوم، فوزر لابنه السلطان محمد بن ملكشاه، وخرج مع العسكر إلى أصبهان لمحاربة السلطان بركياروق، فانكسر العسكر، وأسر تاج الملك. وأراد السلطان بركياروق أن يستبقيه، فهجم الغلمان النظامية، مماليك نظام الملك وأخذوه قسرًا من سرادق السلطان وقطعوه إرَبًا إرَبًا، ونسبوا إليه قتل مولاهم. انظر:

تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**؛ تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو. مكتبة القاهرة، فيصل عيسى البابي الحلبي: ١٣٨٣ ـ ١٩٦٤، في عشرة أجزاء. الجزء الرابع. الطبعة الرابعة (المترجم).

كان التنافس يدور إذن على النفوذ الذي يمكن أن يتمتع به المؤسس على أولئك الذين كان يعينهم ويرتب لهم التدريس كما العزل في مؤسسته. وكان نظام الملك يتمتع بأكبر نفوذ إذ هو استخلص لنفسه ولذريته من بعده حق تعيين وترتيب المدرسين في مدارس لا تخضع لنفوذ الخليفة أو السلطان. وبعد وفاته سار الخلفاء والسلاطين والوزراء على نهجه، مثل رجال الدولة المشهورين: نور الدين والناصر وابن هبيرة وصلاح الدين. كان نظام الملك بلا شك نابغة سياسيًا عرف كيف يحتفظ بالحكم طوال ثلاثين سنة مدعمًا أسس السلطنة أكثر من أي واحد آخر من رجال الدولة في قرن من الزمن كانت فيه السلطة تفلت سريعًا من أيدي أكثر رجال السياسة والحكم دهاء[٢٢].

إذا كانت المدرسة لا توفر تعليمًا سوى في حقل العلوم الدينية الشرعية وعلوم اللغة المرتبطة بها فكيف إذن عرف ذلك العصر ازدهارًا مهمًا في كتب الكلام (أو اللاهوت العقلي)؟ والسؤال الآخر أيضًا هو كيف تمكنت العلوم الأكثر عقلانية مثل الفلسفة اليونانية، وكل العلوم الأخرى المسماة «دخيلة»، أن تجد طريقها داخل بلاد الإسلام لتعود من هناك إلى أوروبا؟

لا يمكن لأي كان أن ينفي وجود مؤلفات الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا والغزالي وابن رشد، إلى جانب كتب الأصوليين مثل الباقلاني أو أبي يعلى أو فخر الدين الرازي. ولكن مؤسسات التعليم التي ذكرناها كانت التجسيد الأفضل

(٢٢) عن مؤامرات القصور والبلاط انظر:

G. Makdisi, op. cit., chap. III, Passim.

للمثال الشرعي النقلي الأثري وبالتالي فلم يكن ممكنًا أن نتوقع تدريس العلوم الكلامية العقلية فيها. كانت المساجد تقوم من البداية بدور تأمين التعليم المرتبط بالعلوم الشرعية النقلية الأثرية. وتطورت إلى جانب المسجد مؤسسات أخرى ازدهرت فيها العلوم المسماة دخيلة. كانت هذه المؤسسات هي المكتبات المسماة «خزانة الكتب» و«بيت الكتب» «ودار الكتب»، أو كانت بيوتًا للعلوم والحكمة تسمى «بيت الحكمة» و«دار الحكمة» و«دار العلم»، وهذه الأخيرة كانت أساسًا مكتبات أيضًا. إلى هذه المؤسسات يحسن بنا أن نضيف بيوتًا خاصة كانت تجري فيها المناقشات الفكرية وتسمى «المجالس» وهي تجمعات كانت تضم علماء في كل الحقول ومن دون أي قيد. ويحدثنا ابن عقيل عنها في تأليفه **كتاب الفنون**[٢٣]. وبالفعل ففي منزل أستاذه في علم الكلام ابن الوليد، الحنفي، تعلم ابن عقيل الكلام المعتزلي «في السر»، كما يذكر لنا المؤرخ الحنبلي ابن رجب[٢٤].

هكذا إذن تطوَّرت في الإسلام سلسلتان من المؤسسات، الأولى تجسد المثال الشرعي النقلي الأثري (أهل الحديث)، والثانية المثال الكلامي (أهل العقل والمنطق). والمدرسة التي كانت مؤسسة نقلية أثرية (حديثية) لم تكن لتُدرِّس الفلسفة أو الكلام. والحال أن انتعاش مؤلفات الكلام المعتزلي والأشعري حصل في فترة سابقة على نشوء المدرسة واستمر يزدهر بعدها من دون أن يكون للمدرسة أي دخل في الأمر.

---

(٢٣) انظر كتابي المنشور حديثًا:

G. Makdisi, *The Notebooks of Ibn 'Aqil: Kitab al*, Beyrouth, 1970-71.

(٢٤) ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، ج١، ص١٧٤، السطور ١١ ـ ١٢.

ابتدأ نمو مدارس التعليم الشرعي النقلي الأثري منذ القرون الأولى للإسلام ولم يتوقف حتى عصرنا الراهن. وقد لعبت المساجد الدور الأكبر في هذا الأمر. ثم أضيفت إليها المدارس، والرباطات أو الأديرة (كما يسميها المؤلف ـ المترجم)، ودار الحديث ودار القرآن. هذا في حين أن مؤسسات التعليم الكلامية كانت قد نمت في وقت سابق، في زمن المعتزلة أو في القرن الثالث للهجرة/التاسع ميلادي، واختفت نهائيًا في القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر ميلادي. ولعلنا نجد بقايا منها في زمن لاحق إلا أنها لم تعمر طويلًا[٢٥]. ومع ذلك استمرت العلوم المسماة دخيلة في النمو في البيوت الخصوصية وعن هذا الطريق وصلت الفلسفة إلى أوروبا قروسطية، خصوصًا بواسطة الأطباء. ومن المهم هنا أن نشير إلى أنه كان على كل طالب طب في أوروبا، في جامعات إيطاليا، أن ينجز أيضًا وإجباريًا دراسات فلسفية[٢٦].

لم تصل العلوم الدخيلة إلى أوروبا إذن عبر مؤسسات

---

(٢٥) على سبيل المثال في القرن السادس الهجري/الثاني عشر دار العلم لابن المارستانية (ت:٥٩٩هـ/١٢٠٣م)، وهو عالم حنبلي اهتم بـ«العلوم الدخيلة». انظر: ذيل ابن رجب، طبعة حامد الفقي، ص٤٤٣ السطور ١٠ ـ ١١. ابن العماد «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٥٨/١٩٣٩، ج٤، ص٣٤٠. وقد عُزل ابن المارستانية من منصبه مديرًا للأوقاف في المستشفى المسمى المارستان العضدي في بغداد وسجن فيه في قاعة المجانين، وبيعت دار العلم التي أنشأها. وقيل إنه اتهم باختلاس الأموال. من المهم هنا دراسة هذه القضية التي جرت في عصر كان الحنابلة فيه في موقع جيد لوجود المحسن الذي كان يمولهم، ابن يونس (ت:٥٩٣هـ/١١٩٦م)، وهو أيضًا حنبلي ووزير الخليفة الناصر.

(٢٦) H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 1895, nouvelle édition due à F. M. Powicke et A. B. Emden, Oxford, 1936, t. I, p. 235.

التعليم التي كانت تعمل في الوسط الإسلامي، وإنما بواسطة «الكتاب»، الذي كان يحميه «الوقف» وتنقله «الإجازة» وهما مؤسستان إسلاميتان في غاية الأهمية. غير أنه لا يجوز أن نرى في الإجازة النسخة الأولى من «دبلوم التدريس» في الجامعات الأوروبية القروسطية. فالإجازة لم تكن «إجازة تعليمية» (ليسانس)، وإنما «إجازة لتدريس كتاب معيّن». ولا يجوز أيضًا أن نرى في المدرسة النموذج الأصلي الأول للجامعة الأوروبية. فلم تكن المدرسة في الحقيقة «جامعة»، أي مؤسسة تمنح رتبة. فهذا الامتياز اختصت به الجامعة الأوروبية القروسطية وهي ترجع في نشأتها إلى «الكليات» الجامعية التي لم تكن يومًا جزءًا من المدرسة أو من أي مؤسسة أخرى إسلامية قروسطية. كانت الإجازة إذن ليسانس (إجازة) في تدريس كتاب ثم تطورت لاحقًا لتصبح إجازة في تدريس الفقه ومن أجل إصدار الفتاوى، ولكنها كانت دائمًا تعطى من طرف أستاذ/ مدرّس وليس من طرف كلية[٢٧].

بالعودة إلى موضوعنا، كان التاريخ الديني الإسلامي يدور حول مركز أكيد هو العلماء، فقهاء الإسلام، ليس حول شخصية معينة مثل الغزالي وإنما حول أولئك الذين كان عندهم عدد كبير من التلاميذ والأنصار بين عامة الشعب. وقد انتبه نظام الملك إلى المكاسب التي يمكن تحقيقها في حال جذب إلى صفه أكبر عدد ممكن من هؤلاء العلماء. في ذلك الزمن كان يمكن تقدير مدى قوة ونفوذ رجل دولة ما بحسب عدد العلماء التابعين له.

(٢٧) G. Makdisi, *Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam*, dans G. E. Von Grunebaum (éd.) *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden, 1971, p. 79-80.

وهذا ما يفسر برأيي كثرة عدد المدارس النظامية في الإمبراطورية العباسية، كما يفسر أيضًا أهمية شبكة المدارس هذه ليس فقط في حقل الدراسات وإنما أيضًا في حقل السياسة. وفي مقابل هذه الخدمات التي كان العلماء يقدمونها فإنهم كانوا يحصلون على الأموال اللازمة لإقامة مؤسسات تعليم تجسد التصوّر الإسلامي. ذلك أن العلماء هم بالضبط من طبع الإحياء السني في القرن الخامس/الحادي عشر بالاتجاه النقلي الأثري. كانت المؤسسات التي ظهرت في تلك المرحلة وفي المراحل السابقة، باستثناء المكتبات التي ذكرناها، تجسد أفكار ومثالات علماء الإسلام، وهي تصوّرات حملت طابع النقلية الأثرية الإسلامية لأهل الحديث. كان المحسنون (من رجال الدولة والحكم ـ المترجم) لا يهتمون كثيرًا لطابع المؤسسة التي كانوا يقيمونها لخدمة العلماء، على شرط أن يؤدي إحسانهم هذا إلى كسب تلاميذ وأنصار هؤلاء العلماء. كان العلماء هم الوسطاء بين مالكي السلطة والقوة من جهة وعامة الشعب من جهة أخرى. وكانوا هم الأمناء على طابع المؤسسة الإسلامي. وحين كان الأمر يتعلق بإنشاء مؤسسة تعليم (مسجد أو مدرسة على سبيل المثال) فقد كان عليها أن تحمل الطابع السني النقلي الأثري ولم يكن يُدرَّس فيها غير العلوم الشرعية النقلية الأثرية، مع نبذ لكل علم كلامي أو له صلة بالكلام.

كان القرن الخامس/الحادي عشر بالتالي يمثل خط الذروة في تاريخ المؤسسات الإسلامية. ففي ذلك القرن تغلبت السلفية الأثرية على خصومها في الحقول المؤسساتية خصوصًا حقل التعليم. والمدرسة لم تكن غير امتداد للمسجد وقد أضيف إليه

مبيت الطلبة، الخان[٢٨]. في ذلك القرن نفسه سنشهد تدمير آخر «دار علم» هي الدار البغدادية في العام ٤٥١هـ[٢٩]. وفي القرن الذي سيليه سنشهد إنشاء «دار الحديث» ومن بعدها «دار القرآن». رمزت هاتان المؤسستان الجديدتان إلى انتصار أهل الحديث على علم الكلام. إذ حلت دار الحديث ودار القرآن محل دار الحكمة ودار العلم. كما حلت أيضًا هذه المؤسسات الجديدة محل ما كان في الماضي المكتبات التي كانت مؤسسات مستقلة تتعاطى كل العلوم، فاستوعبتها المؤسسات الجديدة وحولتها إلى مكتبات ملحقة تحمل من الآن فصاعدًا طابع النقلية الأثرية.

أما العلوم العقلية الكلامية فقد استمرت في الإسلام في ظل مؤسستين سيكون لهما فضل نقل هذه العلوم إلى أوروبا، وهما الوقف والإجازة. ومن جانبها لم تنج العلوم النقلية الأثرية من تأثير العلوم العقلية. فبعد القياس، الاستدلال بالتماثل، الذي كان قد استقر شرعيًا في صلب علم أصول الفقه والذي كان يُدرَّس في مؤسسات التعليم النقلية الأثرية، نشأ علم الجدل[٣٠] في تلك المرحلة وأصبح بدوره جزءًا من علم أصول الفقه.

---

(٢٨) G. Makdisi, *Muslim Institutions*, p. 54.

(٢٩) ابن الجوزي: **المنتظم**، ج٨، ص٢٠٥؛ ابن الأثير **الكامل في التاريخ**، القاهرة ١٣٤٨/١٩٢٩، ج٨، ص٨٨؛

G. Makdisi, *The Topography of Eleventh-Century Bagdad*, dans Arabica, t. VI, p. 195-6; EI2, s. v. D*ar al-'ilm* (par D. Sourdel).

(٣٠) انظر كتاب الجدل لابن عقيل عند:

G. Makdisi, *Le Livre de la dialectique d'Ibn 'Aqil*, dans BEO, t. XX, 1967, p. 119-206, cf. notamment, p. 119-20.

وهذا الكتاب هو أول مؤلف مطبوع كتب عن الجدل كموضوع قائم بذاته. نتمنى أن نتمكن يومًا ما من إعداد كشف بيبليوغرافي عن هذا العلم.

ها قد أصبحنا الآن في وضع يسمح لنا بتقدير الموقع الذي كان يحتله الحنابلة في تطور التاريخ الديني الإسلامي وأن نرى كيف استطاعوا التأثير بمجرى الأحداث. كان غولدزيهر يدرك جيدًا الطابع الشديد الخصوصية لهذا المذهب على الرغم من قلة عدد أتباعه مقارنًا بالمذاهب الأخرى. إلا أنه كان يعزو هذا الطابع إلى قساوة العقيدة الجامدة عند الحنابلة إضافة إلى انتقادهم لكل ارتخاء في الحياة اليومية، في حين كانت المذاهب الأخرى، على حد قوله، أكثر لامبالاة حيال الفروقات العقدية[٣١]. وإذا كان غولدزيهر كوّن هذه الفكرة عن الحنابلة فذلك لأن المصادر التي اعتمد عليها لبناء معلوماته كانت متكتمة حيال بقية المذاهب. وكان ينبغي دراستها بشكل أدق والتأكد منها عبر مقارنتها بمصادر نقلية أثرية تقليدية أخرى.

لم يكن بمقدور الحنابلة، بالغًا ما بلغه ميلهم إلى الانتقاد، التأثير على مجرى الحوادث لولا تضافر المذاهب الأخرى. فعلى مستوى كونها مذهبًا فقهيًا حظيت الحنبلية باهتمام ضئيل نسبيًا؛ ولكن إذا نظرنا إلى نفوذها في المجال العقدي والكلامي لوجب أن نعطيها موقعًا متميزًا وسط الحركة الأثرية النقلية (السلفية) الواسعة. ولكي نقدّر هذا الموقع حق قدره علينا أن نفارق تصوّر خاطئ يخلط بين الحركات العقدية الكلامية والمذاهب الفقهية، وهو تصوّر يؤدي بنا إلى اعتبار وجود مذهب فقهي في أقصى اليسار بين المذاهب الفقهية، هو المذهب الحنفي، وعلى أقصى اليمين المذهب الظاهري. وقرب الأحناف يقف المالكية، ويقف

---

(٣١) انظر عرض غولدزيهر لمؤلف باتون:

Ahmed ibn Hanbal and the Mihna, dans ZDMG, t. LII, 1898, p. 155-8, notamment p. 156.

الحنابلة قرب الظاهرية، ما يترك الشافعية في الوسط. وبحسب هذا التصور أيضًا، وفي مجال العقيدة والكلام، يقف الاعتزال في أقصى اليسار، والحنبلية في أقصى اليمين، ما يترك الأشعرية في الوسط. وبحسب هذا التصوّر أيضًا فإنه يصبح من المنطقي الربط بين الأشعرية والمذهب الشافعي، إذ هما كلاهما في الوسط. لا بل يصل الأمر إلى المماهاة بين الأشاعرة والشافعية.

يمكن لتصور كهذا أن يبدو منطقيًا ولكنه لا ينتمي بتاتًا إلى الحقيقة التاريخية. فالعلم العقلي المنطقي(الكلام) والسلفية الأثرية النقلية (أهل الحديث) واصلا صراعهما «في داخل كل مذهب فقهي»[٣٢]. وكان المذهب الحنبلي وحده الذي امتلك امتياز أن يكون في آن واحد مذهبًا فقهيًا وعقيدة كلامية. وذلك أن مؤسسه أحمد بن حنبل أصبح بفضل مقاومته الكلام في عصره، بطل الحركة السلفية النقلية الأثرية ورمز انتصارها على خصمها. كان الاعتزال في بغداد قد تسلل إلى داخل المذهب الحنفي كما تسللت الأشعرية إلى داخل المذهب الشافعي. ولم يبق إذن من يستطيع الصراع، كمذهب، ضد الكلام، غير المذهب الحنبلي. وهكذا اصطف كل النقليين الأثريين التقليديين من كل المذاهب، بما فيها المذهب الحنبلي، تحت راية أهل الحديث، وهي إحدى تسميات الحركة السلفية النقلية الأثرية. وإذا كان قد جرى مماهاة أهل الحديث مع الحنابلة حصرًا فذلك لأن سلفيي ذلك المذهب الأثريين النقليين كانوا يتصرفون

(٣٢) سبق أن بيّنا ذلك في دراستنا:

Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, dans SI, XVII et XVIII, v. notamment t. XVII, 1962, p. 37-80.

بوصفهم مذهبًا، في حين أن سلفيي بقية المذاهب الفقهية لم يظهروا في السير والتراجم والتواريخ إلا بوصفهم أفرادًا. ويرجع هذا أيضًا إلى طبيعة معظم المصادر المتوفرة بين أيدينا.

غير أن تاريخ الحركات الدينية لا يُمكن أن يُدرس إلا انطلاقًا من المصادر البيوغرافية (السير والتراجم) بشكل رئيس، وليس من خلال الحركات العقدية الكلامية، باستثناء حالات نادرة. وهكذا فإن تواريخ السير والترجمات الحنبلية تتحدث عن أثريي ونقليي (أهل الحديث) ذلك المذهب وليس عن أثريي ونقليي المذهب الشافعي. وإذا كان قد جرى الخلط بين الشافعية والأشعرية، بغير وجه حق، فذلك لأن المصدرين الكبيرين[٣٣] المتعلقين بالمذهب الشافعي كتبهما مؤلفون شافعيون ـ أشاعرة. وينبغي قراءة هذه المصادر بتمحص كي ننتبه إلى أن الصراع العقدي الحقيقي كان يجري داخل هذا المذهب بين مجموعتين كان يتشكل منهما، هما الكلاميون من أهل العقل، والسلفيون الأثريون النقليون (أهل الحديث).

والحال أن من يتبعون المذهب نفسه كانوا يلتزمون قاعدة عدم انتقاد بعضهم بعضًا؛ وكان عليهم بالأحرى ضبط ألسنتهم حين يتعلق الأمر بأحد زملائهم مهما كان رأيهم في عقيدته على المستوى الكلامي الأصولي. ولكن وبما أنهم بشر ولا يستطيعون مراقبة ألسنتهم وضبطها فقد ترك كتاب السيرة والتراجم أحيانًا المجال لنقل بعض الانتقادات القاسية إلى هذا الحد أو ذاك ضد زملائهم من المذهب نفسه ولكن المختلفين عنهم في الاتجاه

---

(٣٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م. وتاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م.

الأصولي الكلامي. وقد لاحظنا الكثير من الأمثلة في كتاب السبكي حيث تسمح لنا القراءة المتمعنة الفاحصة لهذا الكتاب الذي كثيرًا ما يستخدمه غولدزيهر، أن نكتشف أمثلة عديدة عن عداء غير مستتر لدى السبكي الأشعري ضد زملائه الشافعيين، وبالأخص ضد أستاذه السلفي الشهير الذهبي، الذي يغلب عليه بشدة الفهم الأصولي السلفي(٣٤). ومن المؤسف أننا لا نستطيع بعد أن نستخدم من المؤلف الضخم المهيب للذهبي، **تاريخ الإسلام**، إلا مجلداته الأولى(٣٥). وبانتظار انتهاء نشره يمكننا استخدام مخطوطات هذا الشافعي السلفي ليس فقط لمراقبة المؤلف الضخم المهيب للسبكي وإنما أيضًا، كي نستخلص منه قيمة المعلومات التي ينقلها إلينا وبالتالي لكي نظهّرها، وهذا ليس أقل الخدمات التي يمكنه تقديمها لنا.

ولكن على العكس من كتاب السير والتراجم الشافعيين، فإن أقرانهم الحنابلة كانوا أكثر حرية، خصوصًا حين كان يتعلق الأمر بالشافعيين ـ الأشاعرة، حيث كان يمكنهم أن يكتبوا ضدهم بكل حرية. ولكن مع أنهم كانوا هم أنفسهم جزءًا فقط من الحركة السلفية الأثرية (أهل الحديث)، فإن الحنابلة قدموا أنفسهم بوصفهم الناطقين باسم هذه الحركة والمدافعين عن أفكارها من خلال السير والتراجم حيث كانوا لا يواجهون أي عوائق تقيد حركتهم مثل زملائهم سلفيي بقية المذاهب. والسبب في ذلك يعود إلى الموقع المميز الذي احتلوه في داخل الحركة، وهو موقع كان له من النفوذ أكبر بكثير من حجمهم العددي كمذهب فقهي.

---

(٣٤) *Ash'ari and the Ash'arites*, p. 70 et s.

(٣٥) طُبع تاريخ الإسلام للذهبي في عشرات المجلدات مرتين في العقدين الأخيرين: مرة بتحقيق عمر تدمري، ومرة بتحقيق بشار معروف (المترجم).

٣ ـ الصوفية والحنبلية

نميل عادة إلى تمثّل الحركات الدينية في الإسلام على أنها مجموعات كتلوية متجانسة تقف ضد بعضها البعض، وكل واحدة منها تأخذ شكل كتلة صلبة من حجر صخري، وفي تعارض فوري مع كل حركة أخرى. ثم إننا نبدأ بعد ذلك في التفتيش عن سمات مميزة عند كل حركة وذلك بناء على موقف وآراء بعض ممثليها. ومذذاك يصبح من نافلة القول أن أفكارنا قد تكون خاطئة إذ إنها تنتهك الفردانية الخاصة بكل واحد من العلماء المسلمين، الذين أسوة بكل المفكرين، لا يقبلون الاختزال إلى مقام مشترك. هذا الاتجاه الذي نميل إليه هو أمر مؤسف على الأخص في حقل دراساتنا الإسلامية. ولا توجد لدينا أي دراسة مجملة عن أي حركة من الحركات، تكون مبنية على أبحاث مونوغرافية سابقة اشتغلت على الممثلين الكبار للحركة عبر قرون من تطورها. وبسبب غياب هذه الأبحاث المونوغرافية لجأنا إلى التعميمات، والتوصيفات السهلة، والشهادات من مصادر لدى أصحابها مصالح مختلفة يخدمونها. واكتفينا بأن نصف فلانًا من العلماء بناء على انتمائه إلى هذه الحركة أو تلك، كما لو أنه كان عصيًا عن التأثر بمؤثرات أخرى.

فلنأخذ على سبيل المثال موقف العلماء المسلمين فيما يخص دراسة الكلام (الأصول العقلية). فقد رفضت بعض الحركات هذا الأمر في حين قبلته أخرى. ولكن هذا لا يسمح لنا بالقول إن كل أنصار حركة ما كانوا متفقين على هذه المسألة. فقد يحصل أيضًا أن يكون أحد العلماء وقع تحت تأثير العقائد نفسها التي يتبناها أولئك الذين يعارضهم. وقد برهن غولدزيهر في دراسة عميقة له كيف أن عقائد المعتزلة التي كان يحاربها المتكلم الأشعري الشهير فخر الدين الرازي (ت:٦٠٦هـ/١٢٠٩م) أثرت كثيرًا في فكره وتغلغلت قليلًا في عقيدته نفسها[١]. ومثال آخر من هذا النوع نجده عند المتكلم والفقيه الحنبلي أبو الوفا ابن عقيل (ت:٥١٣هـ/١١١٩م) الذي تأثر في عمر الخامسة والعشرين حتى الخامسة والثلاثين تقريبًا بعقائد المعتزلة التي كان يدرسها على أستاذين في الكلام المعتزلي[٢]. ومع كونه حنبليًا إلا أنه كان عقلًا يافعًا متفتحًا يطلب العلم والمعرفة.

إذن يمكن أن يكون هناك اختلاف كبير في العقيدة، ليس فقط بين العلماء من نفس الحركة، وإنما أيضًا بين الآراء المتتالية لنفس العالم خلال مراحل مختلفة من حياته المهنية. هذا يتطلب منا أن ندرس فكره وفق التسلسل الزمني لمؤلفاته وهذا أمر ليس ممكنًا دائمًا، ويؤدي إذًا إلى أن ننسب إليه بطريقة

(١) I. Goldziher, *Aus der Theologie des Fachr al-din al-Razi dans Der Islam*, t. III, 1913, p. 213-247.

(٢) ابن الوليد وابن تبان. حول هذين المعتزليين أساتذة ابن عقيل الحنبلي انظر:

G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, p. 407 et s.

غير زمنية أفكارًا كان يقول بها في مطلع حياته المهنية ولكنه ربما يكون تخلى عنها فيما بعد. أضف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء الذين كانوا ينتمون غالبًا إلى مجموعات مختلفة يمكن أن يكونوا خضعوا لمروحة واسعة من التأثيرات. علينا إذن أن نتوقع أن يكون أنصار نفس المجموعة أو نفس المذهب، وجدوا أنفسهم في نزاع داخلي حول الآراء أو المصالح.

ولكي نأخذ فكرة عن العداء الذي يمكن أن يوجد بين علماء المذهب الواحد، يكفي أن نرجع إلى الانتقادات غير المتسترة وإلى الردود المتبادلة، العلنية غالبًا والمتواترة فيما بينهم. وقد سبق وذكرنا حالة المؤرخ السبكي والعداء الذي كان يحمله لأستاذه السلفي الشهير الذهبي. فنحن هنا أمام حالة عالم شافعي يعارض عالمًا شافعيًا آخر لأنه ينتمي إلى حركة أصولية كلامية مختلفة[٣]. وهناك أيضًا حالة المازري الذي انتقد بقسوة الجويني والغزالي لأنهما انحرفا عن العقيدة الأصلية للأشعري[٤]. هذه الخصومات لم تكن لتقف عند حدود المذهب

---

(٣) Cf. supra, REI, 1974, p. 243.

(٤) انظر طبقات السبكي، ج٤، ص١٢٢ ـ ١٣١، والمرتضى الزبيدي: «إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين»، القاهرة، مطبعة الميمنية، ١٣١١/ ١٨٩٣، عن الغزالي انظر ج١، ص٢٨. (ابتداء من السطر ١٢) وص١٧٩ (السطر ٢١). وعن الجويني انظر ج٣، ص٢٦٤.

عن المازري المتوفي سنة ٥٣٦هـ/ ١١٤١م، هو مالكي ينتمي إلى الأشعرية الأولى ذات المنحى الأثري الحديثي، ولد في مازرة في صقلية وعاش في المهدية بالأندلس. انظر: GAL, I, p. 663، حيث نجد معلومات بيبليوغرافية أخرى. ويبدو أن الكتابة الصحيحة لنسبه هي مازري (وليس مزيري). انظر: شمس الدين الذهبي: المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسابهم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢، ص٥٦٥ حيث يكتب الاسم «مازري». وأيضًا عند ياقوت معجم البلدان، طبعة فيستنفلد، ٦ أجزاء، =

الشافعي فحسب. فالمذهب الحنبلي الذي كان يعتبر لفترة طويلة على أنه حركة متكتلة متجانسة كان له أيضًا نصيبه في هذا المجال. فعلى سبيل المثال كان ابن قدامة يهاجم ابن عقيل بسبب اتجاهاته الكلامية التي اعتبرها أشعرية. فهو يهاجمه في مؤلف عنوانه **تحريم النظر في كتب أهل الكلام**، وهو كتاب وجدناه منذ بضع سنوات تحت عنوان آخر ليس له ولكن يشير إلى محتواه، والعنوان هو: **الرد على ابن عقيل**[٥]. ومثال آخر من المذهب الحنبلي نفسه هو مثال ابن الجوزي. فنحن نعرف له كتابًا في الرد على ثلاثة من أسلافه الحنابلة[٦] هم ابن حامد (ت: ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، والقاضي أبو يعلى (ت: ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م)، وأبو الحسن ابن الزاغوني (ت: ٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، وهذا الأخير كان أستاذ المؤلف نفسه. كما أن لابن الجوزي كتابًا في الرد على الصوفي الحنبلي عبد القادر الجيلاني، وهو كتاب لم يصلنا على العكس من الكتاب السابق[٧].

= يكتبها مزار YAQUT, *Mu'gam al-buldan*, éd. F. Wustenfeld, 6 tomes, Leipzig, 1866-73, s. v. وانظر فيها الترجمة الذاتية للرجل حيث نجد التخيير بين كتابتين (المازري أو المزيري). وانظر عند ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، نشر محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩، ج٣، ص٤١٣.

(٥) Voir G. Makdisi, *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology*, Londres, Gibb Memorial, New Series XXIII, 1962.

(٦) عنوان مؤلف ابن الجوزي هذا هو: الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب. انظر:

GAL, I, p. 504, S. I, p. 918 (no 29).

(٧) هذا المؤلف للحنبلي ابن الجوزي ضد الصوفي عبد القادر الجيلاني الحنبلي هو أيضًا يذكره تحت عنوان «كتاب في ذم عبد القادر»، انظر ذيل ابن رجب، طبعة الفقي، ج٢، ص٤٢٠، سطر ١٧.

إذن لا يسعنا أن نعتبر الحركة الحنبلية، ولا الحركة الأشعرية كذلك على أنها تشكل كتلة متجانسة صماء. فهاتان الحركتان كان لهما ممثلوهما الكبار الذين علينا أن ندرسهم كل واحد بمفرده على قاعدة مؤلفاته الخاصة وبعد أن نحقق التسلسل الزمني لهذه المؤلفات، وهو أمر صعب وأحيانًا مستحيل بسبب حالة التوثيق الراهنة. فنحن ما زلنا بعيدين جدًا عن الوصول إلى هذه الغاية، حتى بالنسبة إلى الأشاعرة الذين خصص لهم من الدراسات أكثر من أي حركة أخرى. ومعرفتنا بالحركات الدينية الاجتماعية تتقدم ببطء شديد. أما بخصوص الحركة الحنبلية فإن الحاجة الماسة حاليًا تكمن في التخلص من الأفكار المسبقة التي ورثناها منذ أكثر من نصف قرن والتي لا تزال تزدحم بها كتبنا عن الإسلام.

أريد أن أتناول الآن وبشكل خاص أكثر العلاقات التي قامت بين الحنبلية والصوفية، حيث يوجد هنا الكثير من الأفكار الجاهزة. فهناك على سبيل المثال الفكرة التي تقول إن الغزالي جعل من الصوفية تقليدية سنية بمعنى أنه صالح بينه وبين التقليدية السنية الإسلامية. وهناك فكرة أنه يوجد بين الفقه والتصوف عداء مستحكم بحيث إن فقيهًا لا يمكنه أن يكون صوفيًا. وهناك فكرة أن الحنبلية هي ألد أعداء الصوفية، وهذه الفكرة هي التي ستشغلنا بشكل خاص. وبالفعل إن نحن رجعنا إلى الفهرس الإسلامي Index Islamicus[٨] لوجدنا في باب «معارضة الصوفية» اسم (مجرد الاسم فحسب) الحنبلي الشهير

(٨) J. D. Pearson, *Index Islamicus, 1906-1955*, Cambridge, 1958; avec trois suppléments parus traitant les années 1956-70.

ابن الجوزي[٩] وعنوان كتابه **تلبيس إبليس**[١٠]، الذي ترجمه مارغليوث إلى الإنكليزية[١١]، وهو كتاب يُفترض أن ابن الجوزي أدان فيه الصوفية.

كنت قد ذكرت الغزالي في عدة مناسبات، هنا وهناك في دراساتي، وفي أكثر الأحيان حين تعلق الأمر بالأفكار الجاهزة. ولا أريد الإيحاء أن هذا العالم لا يستحق أكبر اهتمام ممكن من المتخصصين بالإسلاميات. ولكن دراسته من دون أن نفحص بعمق المرحلة التي عاش فيها ومن دون أن نخصص جزءًا كافيًا من جهودنا لدراسة غيره من كبار العلماء المعاصرين له، يعني مخاطرتنا في أن نعطيه دورًا ليس له في الحقيقة. وهو أيضًا

---

(٩) Op. cit., p. 78: «*Opponents of Sufism. Ibn al-Gawzi*».
حيث يذكر ابن الجوزي وحده عدوًا للصوفية.

(١٠) ابن الجوزي: نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، القاهرة، مطبعة السعادة ١٣٤٠/١٩٢١ ـ ١٩٢٢، وطبعة القاهرة مطبعة المنيرية ١٣٩٦/ ١٩٥٠.

(١١) D. S. Margoliouth, *The Devil's Delusion by Ibn al-Jauzi, dans Islamic Culture, 1935-1938 et 1945-1948*, pour la pagination voir Index Islamicus, 1906-1955, p. 78 (bas de la page).

مارغُليوث، ديفيد صاموئيل David Samuel Margoliouth (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠) كان مستشرقًا ولفترة قصيرة عمل قسًا في كنيسة إنكلترا. كان أستاذ تدريس اللغة العربية في جامعة أكسفورد من ١٨٨٩ إلى ١٩٣٧. تحول أبوه من اليهودية إلى الأنغليكانية ثم عمل إرساليًا للتبشير بين اليهود. درس ديفيد في كلية ونشستر، حيث عمل باحثًا، وفي نيو كولدج، أكسفورد، حيث تخرج بشهادتين، وفاز بعدد غير مسبوق من الجوائز في الكلاسيكيات واللغات الشرقية. هو أحد الذين كتبوا دائرة المعارف الإسلامية الأولى. كان عضوًا في الجمعية الآسيوية الملكية من ١٩٠٥ فصاعدًا، وأحد مديريها في عام ١٩٢٧، ثم أصبح رئيسها بين ١٩٣٤ و١٩٣٧. انتخب عضوًا في المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللغوي البريطاني والجمعية الشرقية الألمانية وغيرها. كان له تأثير كبير على دراسة طه حسين في الشعر الجاهلي (المترجم).

مخاطرة في أن نضاعف من التعميمات من دون أن نهتم بعلاقاتها مع الوقائع التاريخية. لا يعني هذا أن الغزالي قد جرت دراسته «أكثر مما ينبغي»، لا بل أنا أقول أنه دُرس «أقل مما ينبغي»، مع أن هذه الأقل كانت أقل مما دُرس غيره من العلماء المسلمين الآخرين.

ولكن علينا أن نتساءل بدايةً كيف جرى التوصل إلى الفكرة القائلة بأن الغزالي هو الذي حقق المصالحة المزعومة (التوفيق) بين الصوفية والتقليدية السنية. فهل من الضروري التذكير أن الغزالي هو أيضًا من تولى مصالحة (التوفيق) الكلام الأشعري وهذه النزعة التقليدية السنية نفسها، وأنه جرى حتى تحديد تاريخ هذه المصالحة؟ فبحسب ما قيل جرت المصالحة في فترة تدريس الغزالي في المدرسة النظامية حيث كان يحتل كرسي الكلام الأشعري، أي في سنوات ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م و٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م. والحال أننا رأينا بحسب كتاب وقف هذه المؤسسة التعليمية، وبحسب المصطلحات التقنية، أنه لم يكن هناك كرسي لعلم الكلام في النظامية وأن الغزالي لم يكن سوى مدرِّسٍ للفقه الشافعي. وبما أنه كان يعتقد عن خطأ أن الغزالي هو الذي وفق بين الأشعرية والسلفية الأثرية النقلية، جرى الاعتقاد أيضًا بوجوب أن نعزو إليه الدور نفسه فيما خص الصوفية.

ولكن إن كان الإسلام انتظر حقًا خمسة قرون حتى يقوم الغزالي «بسلفنة» الصوفية ـ أي جعلها مطابقة لسلفية أهل الحديث ـ، فبماذا يمكن وصف الصوفيين الذين سبقوه؟ على

سبيل المثال الجنيد(١٢)، أو أبو طالب المكي(١٣) الذي كان كتابه **قوت القلوب**(١٤) في أساس كتاب الغزالي **إحياء علوم الدين**(١٥)؛ أو أبو عبد الرحمن السلمي(١٦) مؤرخ سير وتراجم الصوفيين حتى عصره خصوصًا في كتابه **طبقات الصوفية**(١٧) الذي يورد فيه كل من يخطر بالبال من الصوفيين؛ كل هؤلاء كانوا من أسلاف الغزالي، إذ إن السلمي، الصوفي هو أيضًا، مات قبل ٣٨ سنة من ولادة الغزالي(١٨). وأين نضع أيضًا أبو القاسم القشيري صاحب **الرسالة** الشهيرة عن الصوفية والمتوفى عام ٤٦٥هـ/١٠٧٢م حين كان الغزالي لم يتجاوز الخامسة عشرة من عمره(١٩).

لقد تأكد للجميع في الواقع أن التصوف وُجد قبل الغزالي، ولكن لم يكن أحد ليظن أنه كان مندمجًا في سلفية أهل الحديث

---

(١٢) Voir sur al-Gunayd. EI2, s. v. «*al-Djunayd*» (par A. J. Arberry) et la bibliographie citée.

(١٣) Voir sur lui, EI2, s. v. «*Abu Talib al-Makki*» (par L. Massignon) et la bibliographie citée; ajouter F. SEZGIN, GAS, vol. I, Leyde, 1967, p. 666-67.

(١٤) المكي: قوت القلوب، القاهرة ١٣١٠/ ١٨٩٢ وانظر حول ذلك:
GAL, S. I., p. 359-60 et GAS, I, p. 667;
حيث نجده مطابقًا لكتاب علم القلوب، cf. GAS, loc. cit. et GAL, I, p. 360 حيث نجده مذكورًا بوصفه كتابًا مستقلًا.

(١٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، في طبعات متعددة. وعن اعتماده على قوت القلوب للمكي انظر:
Massignon, EI2, article cité ci-dessus; GAL, I, p. 359; GAS, I, p. 667.

(١٦) Voir sur lui, GAL, I, p. 361-62; GAS, I, p. 671-74.

(١٧) Sur les éditions de cet ouvrage, voir GAS, I, p. 672.

(١٨) توفي السلمي في عام ٤١٢هـ/ ١٠٢١م، وولد الغزالي في عام ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م.

(١٩) عن القشيري ورسالته انظر: GAL, I, p. 770-72.

السنية. وإليكم ما كان يُقال في هذا الصدد: «بدل الإدانة الصامتة والعاجزة التي كان المتصوفة يغذونها، وهم الذين كانوا مشبعين بفكرة الله، والمتحدين مع أتباع مخلصين، خارج السبل الضيقة للسلفية السنية، وضد تعنت الشكلانية والجمود، سمعنا في ذلك الوقت على لسان الغزالي احتجاجًا عاليًا من عالم مبجل من علماء السنية التقليدية ضد الإفساد الذي تعرض له الإسلام بسبب شطط الكلام والفقه. فالاحترام الذي كان يحظى به الغزالي في كل أوساط المؤمنين المسلمين بوصفه عالمًا سنيًا كان عاملًا مشجعًا في نجاح محاولته»[٢٠].

بحسب هذا القول وغيره من أقوال مستلة من كتاب غولدزيهر، فإن الغزالي هو الذي أجرى المصالحة أو التوفيق بين الصوفية والسنية التقليدية. وكان غولدزيهر يعلم حق العلم ما يدين به الغزالي لأبي طالب المكي الذي وصفه بأنه «شيخ المتصوفة الكلاسيكي»، «المقرَّظ»، كما يقول أيضًا، بوصفه «شيخ الشريعة والحقيقة، والذي كان الغزالي يعترف بأنه مدين كثيرًا لمؤلفاته»[٢١].

من هذا الكلام يبدو أن غولدزيهر لم يكن يعتبر هو نفسه أبا طالب المكي «شيخ الحقيقة والشريعة»، فهذا وصف سابق لوقته، بحسب رأيه، إذ إنه سيكون مخصوصًا بالغزالي ولم يكن ممكنًا أن يختص به غيره قبله. وبرأي غولدزيهر فإن اعتبار أي عالم سابق على الغزالي بهذا الوصف سيكون من قبيل المفارقة

(٢٠) I. Goldziher, *Dogme*, p. 150-51 (*Vorlesungen*, p. 180).

(٢١) *Dogme*, p. 278, n. 140 (*Vorlesungen*, p.198, n. 2 du paragraphe 16).

الزمنية لأن هذا التوفيق بين الشريعة والحقيقة الصوفية، بحسب رأي غولدزيهر وغيره ممن سنذكرهم لاحقًا، لم تحصل إلا بفضل الغزالي نفسه. وبعد أن أشار إلى أن الغزالي وضع الإصبع على نقاط ضعف وتناقضات الفلسفة الأرسطية، أضاف غولدزيهر أنه أدان[٢٢] «الخصوصية المميزة لعقيدة الكلام بوصفها إسرافًا فكريًا عديم الجدوى، لا يتوافق مع نقاوة وعفوية الفكر والشعور الدينيين، إنما هو مضاد بالأحرى وضار، خصوصًا حين يتخطى، كما يريد المتكلمون، جدران مذهبهم وينغرس في عقول العامة حيث لا يثير غير الاضطراب».

لنتوقف قليلًا عند هذا القول، قبل أن نواصل تقصينا صنعة الغزالي. ذلك أن الغزالي هو من وفق علم الكلام هذا نفسه مع السنية الإسلامية ـ أهل السنة والجماعة ـ حين عينه نظام الملك في المدرسة النظامية حيث سيقوم بتدريس الكلام الأشعري الذي لم يكن في ذلك الوقت مرحبًا به لدى السنية التقليدية ـ أهل السنة والجماعة. هل فقد وقتئذ علم الكلام هذا، والذي أدانه الغزالي لاحقًا، موقعه السني التقليدي الذي كان منحه إياه مؤخرًا هذا العالم نفسه؟ هل خرج إذن من السنية التقليدية ـ أهل السنة والجماعة؟ صحيح أننا لا نجد في كل كتاب غولدزيهر ما يشي بأن الكلام الأشعري فقد موقعه السني التقليدي. ولكن إن كان علينا قبول تأكيدات غولدزيهر القائلة إن الغزالي قد جعل أولًا الكلام الأشعري سنيًا، ثم الصوفية ثانيًا، مع إدانته للفقهاء وللمتكلمين، فإننا سنصطدم بصعوبة تتمثل في عدم إمكان إدخال

(٢٢) *Dogme*, p. 148-49 (*Vorlesungen*, p.178).

الكلام الأشعري، الحديث السنية، ضمن السنية الجديدة.

ولنواصل الكلام عن التعليقات المتعلقة بالغزالي. فهذا الأخير بعد هجومه ضد علم الكلام «شن هجومًا أعنف أيضًا ضد أهل الفقه ومماحكاتهم الفقهية الشرعية»[٢٣]. وكان يمكنه القيام بذلك لأنه كان هو نفسه «اكتسب شهرة ووجاهة بفضل مساهماته البليغة في هذا العلم الذي يرفع في وجهه السيف الآن». لقد انتقد المماحكات والسفسطات الفقهية الشرعية وتدخلها في شؤون الدين إذ إن علماء الفقه، بحسب غولدزيهر، كانوا يعارضون الاتجاهات والأفكار الصوفية. المتصوفة كانوا يبحثون عن الاتحاد مع الله، في حين يعارض الفقهاء ذلك. وقد أظهر غولدزيهر في سجاله ضد الفقهاء أن هؤلاء لم يكونوا ليتخطوا المدركات الحسية الأولية، في حين أن الغزالي كان يرى أن حب الله هو الهدف الأخير[٢٤]. فبالنسبة إليه ينبغي أن يكون حب الله محركًا مركزيًا للحياة الدينية[٢٥]. وينتهي غولدزيهر إلى أن يقول لنا إن دور الغزالي كان «تخليص التصوف من الموقع المعزول الذي انحشر فيه بالنسبة إلى التفكير الديني السائد»، وأن يجعل منه «عنصرًا عاديًا في الحياة الدينية للمؤمنين في الإسلام»[٢٦]. إذن قبل الغزالي كان التصوف غريبًا عن العقل

---

(٢٣) *Dogme*, p. 149 (*Vorlesungen*, p. 178).

(٢٤) *Dogme*, loc. cit. (*Vorlesungen*, loc. Cit).

(٢٥) عند المتصوفة أن من عرف الله أحبه لا محالة، ومن تأكدت معرفته تأكدت محبته بقدر تأكد معرفته. والمحبة إذا تأكدت سميت عشقًا فلا معنى للعشق إلا محبة مؤكدة مفرطة. ولذلك قالت العرب: إن محمدًا قد عشق ربه، لما رأوه يتخلى للعبادة في جبل حراء (المترجم).

(٢٦) *Dogme*, loc. cit. (*Vorlesungen*, loc. Cit).

الإسلامي السائد، وكان هناك تعارض بين الفقه والتصوف، وبين التصوف والكلام.

هذه الطريقة في النظر إلى التصوف كان يتبناها دارسون آخرون للإسلاميات غير غولدزيهر. فبالنسبة إلى كارل بيكر(٢٧) لم يفعل التصوف غير سد الفجوة التي خلفها الفقه والكلام، وكان التصوف وهو رد فعل على هذين الحقلين من حقول الدين، فرض نفسه على الإسلام كما لو أنه يفرض على جسم غريب(٢٨). وقد اندهش دارس آخر للإسلاميات هو فولرز Vollers(٢٩) في مقال له نشره في موسوعة الدين والأخلاق،

---

(٢٧) كارل هينريش بيكر Carl Heinrich Becker (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣) مستشرق وسياسي ألماني ولد في أمستردام لأب مصرفي، درس في جامعات لوزان، وهايدلبرغ وبرلين، وسافر إلى إسبانيا، والسودان، واليونان وتركيا قبل حصوله على الدكتوراه في عام ١٨٩٩. يعتبر واحدًا من مؤسسي الدراسات الشرق أوسطية المعاصرة، وأحد الذين أصلحوا نظام التعليم الألماني في جمهورية فايمار. تخصص في فقه اللغات السامية وعين أستاذًا لتاريخ شعوب وحضارات الشرق في هامبورغ. أسس وأدار في عام ١٩١٠ مجلة الإسلام Der Islam المختصة بشؤون الإسلام والشرق الأوسط. من أهم دارسي ابن الجوزي (المترجم).

(٢٨) C. H. Becker, *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt: Islamstudien,* Leipzig, 1924-32, t.I, p. 49.

(٢٩) كارل فولرز Karl Vollers (١٨٥٧ ـ ١٩٠٩) مستشرق ألماني. تولى إدارة المكتبة الخديوية بالقاهرة في أواخر القرن التاسع عشر. درس علم اللاهوت البروتستانتي واللغات الشرقية في توبنغن وهاله وبرلين وستراسبورغ، وتخرج في الجامعة عام ١٨٧٩، ليعمل معلمًا خصوصيًا بالآستانة في الفترة من خريف سنة ١٨٧٩ إلى يوليو ١٨٨٠، وفي سنة ١٨٨٠ حصل على شهادة الليسانس من جامعة يينا. في سنة ١٨٨٦ عُين مديرًا للكتبخانة الخديوية بالقاهرة، وهو منصب تعاقب عليه عدد من المستشرقين الألمان قبل الحرب العالمية الأولى، وكان من أوائل الباحثين في اللهجة المصرية المعاصرة. ظل فولرز في مصر حتى سنة ١٨٩٦، ثم عاد إلى ألمانيا وصار أستاذًا للغات الشرقية بمدرسة الفلسفة في جامعة يينا. كان عضوًا بالجمعية الشرقية =

لاكتشافه أن الشعراني كان في آن واحد فقيهًا ومتكلمًا ومتصوفًا. «الأهمية الاستثنائية للشعراني تكمن في أنه كان عمليًا ونظريًا من أهل التصوف من الدرجة الأولى، وكان في الآن نفسه مؤلفًا كبيرًا وأصيلًا في حقلي الكلام والفقه»[٣٠]. وكانت دهشة فولرز تنبع من أنه لم يكن يرى كيف يمكن في الإسلام أن يتوافق التصوف مع الفقه والكلام، مجسدًا في شخص عالم واحد.

في المقابل رأى كتاب السير والتراجم المسلمون فيما سبق الأمور بشكل مختلف. فهذا السبكي على سبيل المثال يذكر في كتابه في السير والتراجم عدة شخصيات كانت من الفقهاء والمتصوفة في آن واحد، منهم أبو نعيم الأصبهاني «الصوفي»، «الذي يجمع إلى معرفته بالفقه معرفة بالتصوف» بحسب قول السبكي[٣١]. ومنهم أيضًا أبو خلف الطبري، الذي يقول عنه السبكي إنه «كان فقيهًا صوفيًا»[٣٢].

من المهم هنا أن نشير إلى أن هذين الفقيهين الصوفيين من المذهب الأشعري عاشا وماتا قبل قيام الغزالي بالمصالحة

= الألمانية (Deutsche Morgenländische Gesellschaft)، غير أنه استقال منها عام ١٩٠٨، إثر جدل ـ اصطبغ بصبغة شخصية ـ حول كتابه «اللغتان الدارجة والمكتوبة في جزيرة العرب قديمًا» (*Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*)، الذي كان قد صدر سنة ١٩٠٦. له عدة كتب عن العربية بالألمانية، منها «اللغتان الدارجة والمكتوبة في جزيرة العرب قديمًا»، و«دليل المخطوطات الإسلامية والمسيحية الشرقية واليهودية والسامرية بمكتبة جامعة ليبزيغ» (المترجم).

(٣٠) *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Haslings, New-York, 1908-1927, s. v.

(٣١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص٧.

(٣٢) Op. cit., t. III, p. 76.

المزعومة بين التصوف والإسلام السني التقليدي. فأبو نعيم الأصبهاني توفي عام ٤٣٠هـ/١٠٣٩م، وأبو خلف الطبري توفي نحو عام ٤٧٠هـ/١٠٧٨م، أي قبل سنوات من تعيين الغزالي في النظامية. وأبو خلف هذا كان معاصرًا أيضًا للصوفي الشهير الشافعي القشيري، وكتب رسالة عن التصوف تشبه **الرسالة القشيرية** ولكنها لم تصلنا(٣٣).

على الرغم من تأكيدات كتاب التراجم والسير المسلمين وهي تأكيدات نجدها في التراجم والسير الصادرة عن المذاهب الفقهية المختلفة، استمر البعض في السير على طريق ذلك التصور البدائي عن وجود اختلاف أساسي بين الأورثوذكسية التقليدية ـ أهل السنة والجماعة ـ من جهة والتصوف من جهة أخرى. والنتيجة التي نستخلصها من هذا الافتراض هي اعتبار الحنبلية، وهو المذهب الأكثر محافظة بين المذاهب السنية، على أنه عدو التصوف الأكبر.

تكمن أهمية كتاب ماريجان موليه Marijan Molé(٣٤) الصادر

---

(٣٣) Op. cit., t. III, p. 76.
عنوان الكتاب هو «سلوة العارفين وأنس المشتاقين»، كتبه لأبي على المنيعي، وهذا كان من المحسنين الشافعيين الكبار. وانظر مقالنا:
cf. *Ibn 'Aqil*, p. 127, n. 3 et p. 225 n. 5.
ولكنه لم يكن ليصل إلى مرتبة الرسالة القشيرية. لم يصلنا من كتاب أبي خلف الطبري هذا سوى موجز لمخطوطته في ليزيغ. انظر:
cf. GAL, S. I., p. 773.

(٣٤) ماريجان موليه (١٩٢٤ ـ ١٩٦٣) مختص بالأدب الفارسي والبهلوي الكلاسيكي وبالتصوف، كان عالمًا فذًا نباهًا في التاريخ والأديان قدم نظرات أصيلة عن عبادات الزرادشتية وطقوسها في عمل كبير بعنوان: «الدين والأسطورة والكوزمولوجيا في إيران القديمة»: =

حديثًا عن التصوف[٣٥]، في أنه يخالف هذا التصور. وإليكم ما يمكن أن نقرأه في هذا الكتاب عن العلماء والدراويش: «هما عائلتان روحيتان مختلفتان، يسم تعارضهما وتعايشهما كل الحضارة الإسلامية. ولكن هذا التعارض لا يستلزم أن الصوفية كانت تحتاج إلى من يصالحها أو يوفق بينها وبين السنية التقليدية. إذ لو كان الحال هكذا لتوجب أن يكون التصوف أولًا خارج الإسلام السني التقليدي، وأنه تطور خارجه وضده، وهذا غير صحيح أبدًا. فقد كان هناك في كل الأزمنة متصوفة كانوا فقهاء في الوقت نفسه: ومثال الجنيد معروف مشهور، وهو ليس المثال الوحيد، وعقائد هؤلاء لا تخرج عن الشريعة، وإنما تنضاف إليها»[٣٦].

على الرغم من أن موليه رفض تصديق ضرورة المصالحة والتوفيق إلا أنه تبع الفكرة الجاهزة عن أن المدرسة النظامية تأسست لتدريس الكلام الأشعري وبالتالي لم يستطع الافتراق عن مقولة وجود تعارض بين الحنبلية والتصوف. فهو يقول «إن التصوف ولد في مناخ عميق الإشباع بالقرآن. غير أن حركات إسلامية أخرى - مثل الحنبلية - هي أيضًا نبعت من هذا المناخ من دون أن تتطور في اتجاه مماثل. فعلى قاعدة النص الديني

= *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963).

بناء على قراءات معمقة في النصوص البهلوية والأناشيد الدينية الزرادشتية. كان من أنصار القول بعدم تاريخية زرادشت ما أساء كثيرًا إلى بقية نظرياته القوية. بعد وفاته المبكرة نشر جان دو ميناس Jean de Menasce دراساته عن أسطورة زرادشت بعنوان:

La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevis (Paris, 1967). (المترجم)

(٣٥) Marijan Molé, *Les Mystiques musulmans*, Paris, 1959.

(٣٦) Op. cit., p. 87-88.

كان بعض الأفراد يتحركون بطريقة مميزة لهم تتوافق مع تطلعاتهم العميقة»[٣٧].

والتطلعات العميقة للحنابلة لم تكن تذهب بحسب موليه في اتجاه التصوف. ولكننا ندين له بأنه رفض تصديق المصالحة المزعومة بين التصوف وأهل السنة والجماعة. في المقابل فإن عدم رؤيته لضرورة رفض تصديق عداء الحنابلة المزعوم للتصوف يقول لنا الكثير عن مدى ثبات هذه المقولة في دراساتنا. والحال أن هذا «المناخ العميق الإشباع بالقرآن»، والذي نبعت منه الحنبلية هو الذي سيضعنا في التحليل الأخير على الطريق الصحيح الذي يُظهر لنا أن الحنابلة تطوروا بالفعل هم أيضًا في اتجاه التصوف. والحقيقة أن الوثائق والمخطوطات التي بين أيدينا منذ زمن طويل تكشف عن علاقة وثيقة بين الحنبلية والتصوف كما في الحالة التي ذكرها موليه. لكن البعض بحث طويلًا كي يثبت العكس أي إيجاد تفسير مقبول للاحتفاظ بمقولة وجود عداء مستحكم بين الاثنين.

لا يمكن على سبيل المثال إنكار وجود اثنين من كبار المتصوفة الحنابلة هما الأنصاري الهروي[٣٨] وعبد القادر الجيلاني. ولكن البعض يتمسك بالقول إنهما كانا يشمئزان من سفسطة المتكلمين وإن هذا ما دفعهما إلى الانتماء للمذهب

---

(٣٧) Op. cit., p. 35-36.

(٣٨) هو عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي أبو إسماعيل. شيخ خراسان في عصره. من كبار الحنابلة. من ذرية أبي أيوب الأنصاري. من كتبه: «ذم الكلام وأهله» (٣٩٦ ـ ٤٨١هـ) (المترجم).

الحنبلي حيث كانا في منأى عن الاختلافات العقدية. وتأكيدًا على هذا الكلام يُشار إلى أن الأنصاري الهروي كتب كتابًا في ذم الكلام[٣٩]. ولم تكن هناك ثقة بجدية انتماء هؤلاء، إذ إن هذين الصوفيين رفضا علم الكلام لأسباب أخرى غير تلك التي حملها الحنابلة، وهي أسباب لا يذكرها أحد. ولا يبدو أن هذا البعض يدرك أهمية المشاعر الإيجابية التي أعلنها هؤلاء المتصوفة تجاه الحنبلية، مثل أقوال الأنصاري الذي كان يتغنى بحنبليته شعرًا ويتوجه إلى زملائه المتصوفة بنصيحة أن يتحنبلوا جميعهم: «ووصيتي للناس أن يتحنبلوا»[٤٠].

غير أن فرضية أن يكون هؤلاء المتصوفة قد انتموا إلى الحنبلية للهرب من فذلكات الكلام الأشعري تطرح من المشكلات أكثر وأعقد مما تعتقد أنها تحل. فعلى سبيل المثال كيف أمكن لهؤلاء المتصوفة أن يجدوا ملجأ لهم داخل المذهب الحنبلي لو أن هذا المذهب كان فعلًا معاديًا للتصوف؟ لقد كان الغزالي، بحسب ما قيل، هو نفسه متصوفًا هرب من الفذلكات

---

(٣٩) Voir I. Goldziher, *Dogme* p. 144-145 (*Vorlesungen*, p. 173).

(٤٠) ابن رجب، ذيل، ج١، (طبعة لاووست والدهان)، ص٦٨ السطر ٣. انظر أيضًا أبيات أخرى له تحمل نفس الموقف في المرجع السابق نفسه، ص٦٧ ـ السطور ١١ إلى ١٤. وعن الأنصاري الهروي انظر مقال بوروكويل خصوصًا البيبليوغرافيا المذكورة فيه.

S. de Beaurecueil dans EI2, s. v., et la bibliographie qui y est citée.

وعن عبد القادر الجيلاني انظر مقالة برون:

W. Braune, EI2, s. v. «'Abd al-Kadir al-Gilani».

وعن عقيدة الجيلاني انظر كتابه «الغنية لطالبي طريق الحق ﷺ»، القاهرة، مطبعة الموسوعات، ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م. الجزء الأول خصوصًا صفحات٦١ ـ ٩٠ تحت عنوان «باب في معرفة الصانع».

الكلامية، فلماذا لم ينتم إذن إلى المذهب الحنبلي أو إلى غيره من المذاهب المعادية للتصوف؟ وكيف يمكن أيضًا أن الصوفي أبو نصر القشيري(٤١) ابن القشيري السابق الذكر انضم إلى الأشاعرة (مدرسة الكلام) ضد الحنابلة؟

هناك أيضًا حالة الصوفي الحنبلي ابن قيم الجوزية(٤٢)، حيث رأى البعض في أفكاره الصوفية، خصوصًا ما يتعلق منها بحب الله، تأثير الغزالي، بدل أن يكون ذلك من تأثير مدرسته الحنبلية. ولا يبدو أنه كان هناك فهم لحقيقة أن هذا الصوفي الحنبلي كان قد شرح الكتاب الصوفي الشهير **منازل السائرين** للصوفي الحنبلي الأنصاري الهروي(٤٣).

هناك أيضًا حقيقة أن الطريقة الصوفية القادرية، التي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا، والتي ترجع إلى اسم مؤسسها الصوفي الحنبلي عبد القادر الجيلاني، كانت هي أيضًا حنبلية، وكانت الأولى من هذا الصنف. ومنذ فترة قصيرة اقترح البعض أن هذه الطريقة الصوفية مدينة بوجودها ربما للغزالي نفسه. كان لا بد أن تخطر هذه الفكرة ببال أحد بالنظر إلى تعدد الأدوار التي عزاها البعض للغزالي الحاضر الدائم في دراساتنا الإسلامية. ولم يكن بالإمكان على أي حال قبول فكرة أن تكون الحنبلية هي المصدر الذي جاءت منه الطريقة القادرية على الرغم

---

(٤١) Voir sur lui, G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, index s. v. el la bibliographie citée dans les notes 1 (p. 352) el 2 (p. 380).

(٤٢) Voir sur lui EI2, s. v. «*Ibn Kayyim al-Djawziyya*» (par H. Laoust) et la bibliographie citée.

(٤٣) Sur al-Ansari et cet ouvrage, voir les travaux de S. de Beaurecueil, cités dans la bibliographie de son article «*al-Ansari al-Harawi*» dans EI2.

من أن مؤسسها هو نفسه كان حنبليًا وصاحب كتاب في الإعلان عن العقيدة الحنبلية[٤٤]. وقد تكلم البعض عنه حتى على أنه كان في السابق فقيهًا حنبليًا، ولعل المقصود من ذلك أنه تخلى عن الحنبلية حين صار صوفيًا. هذه الأمثلة تكفي لكي تدلنا على أن اتجاه التمسك بكل الوسائل بالفكرة المسبقة الجاهزة عن عداء مستحكم بين الحنبلية والتصوف، لا يزال موجودًا ولا يزال متعنتًا.

في الحقيقة، يتوجب علينا لكي ندخل في صلب الموضوع، أن نرجع إلى النظريات المتعلقة بمنشأ التصوف الإسلامي. فهناك من يرى أن التصوف الإسلامي براني (من خارج الإسلام)، يعود في أصوله إلى عوامل خارجية. وأصحاب هذا الاتجاه يعتقدون أيضًا أن هذا التصوف واجه من الإسلام معارضة شديدة نتجت خصوصًا من الحركات الأكثر سلفية وتقليدية سنية. ثم هناك من يرى أن التصوف حالة جوانية (من داخل الإسلام) نبعت من الإسلام نفسه. وهؤلاء يعتقدون أيضًا أنه لا يوجد عداء بين الصوفية وأهل السنة والجماعة، مهما كانت درجة محافظتها وتقليديتها. هنا بالذات يمكننا أن نقدّر حق قدرها واحدة من أهم إسهامات لويس ماسينيون[٤٥] في دراساتنا الإسلامية. فهو

---

(٤٤) المقصود كتابه «الغنية لطالبي طريق الحق ﷻ». ج١، ص٦١ ـ ٩٠.

(٤٥) لويس ماسينيون Louis Massignon (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) من أكبر مستشرقي فرنسا وأشهرهم، شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر. تعلّم لويس العربية والتركية والفارسية والألمانية والإنكليزية وعني بالآثار القديمة، وشارك في التنقيب عنها في العراق (١٩٠٧ ـ ١٩٠٨) حيث أدى ذلك إلى اكتشاف قصر الأخيضر. درس في الجامعة المصرية القديمة (١٩١٣) وخدم في الجيش الفرنسي =

بدفاعه عن نظرية وجود تصوف إسلامي جواني فتح الباب أمام حل محتمل للمسألة التي تشغلنا. وقد رأى ماسينيون عن حق أن أهل السنة والجماعة لم يكونوا في أي وقت مجمعين على إدانة التصوف وأن الإسلام السني لم يخرج أبدًا التصوف المعتدل من الجماعة. وهذا ما نجده في مقاله المهم المعنون «تصوف» في الطبعة الأولى من **موسوعة الإسلام**. غير أنه يتوجب تعديل تأكيداته فيما يخص عداء بعض الحنابلة للتصوف، من مثل ابن الجوزي وابن تيمية وابن قيم الجوزية، بعض الشيء في ضوء تفسير جديد للوقائع التي أصبحت مذذاك بحوزتنا، خصوصًا بفضل بعض الوثائق المكتشفة حديثًا.

رأينا كيف أن ماريجان موليه وقع في آن واحد تحت تأثير نظرية أن التصوف جواني، كما دافع عنها ماسينيون، ونظرية العداء الحنبلي للتصوف، كما دافع عنها غولدزيهر. وبرأينا أنه كان على حق في البحث عن مصدر مشترك بين الحنبلية والتصوف، وأنه كان على خطأ في الاعتقاد بأن الحنبلية اختارت أن تسلك طريقًا آخر غير طريق الصوفية.

يوجد بالطبع مادة في وثائقنا ومخطوطاتنا تسمح لنا بالحسم في موضوع العداء الحنبلي للصوفية. فهناك خصوصًا مؤلف ابن

= خمس سنوات خلال الحرب العالمية الأولى. استهواه التصوف الإسلامي فدرس الحلاج دراسة مستفيضة ونشر «ديوان الحلاج» مع ترجمته إلى الفرنسية وكذلك «مصطلحات الصوفية» و«أخبار الحلاج» و«الطواسين»، كما كتب عن ابن سبعين الصوفي الأندلسي، وعن سلمان الفارسي. تولى لويس تحرير «مجلة الدراسات الإسلامية» وأصدر بالفرنسية «حوليات العالم الإسلامي» حتى عام ١٩٥٤م (المترجم).

الجوزي **تلبيس إبليس**(٤٦)، السابق الذكر، وهناك المجادلات التي نشرها حنابلة آخرون مثل ابن تيمية. ولكن تلبيس إبليس لا يتكلم في الحقيقة عن التصوف بصفته تلك، ولا عن المتصوفة لوحدهم. إنه يتوجه بالأخص نحو شطحات مجموعات عدة، مثل الفلاسفة، والكفار، والمتكلمين، والأثريين النقليين، والوعاظ، وفقهاء اللغة، والشعراء، والصوفية، والعامة والأثرياء. وهو يهاجم الاعتقادات والممارسات المبتدعة، التي لا تستند إلى نص الوحي المنزل. وإذا كان الجزء المتعلق بالمتصوفة هو أكبر أجزاء الكتاب فذلك لأن المؤلف وجد فيهم الخطر الأكبر في عصره. ولكن لا ينبغي أن يحجب عنا هذا الواقع أن ابن الجوزي قد أدان أيضًا بعض مجموعات أهل السنة والجماعة التي كان ينتمي هو نفسه إليها مثل الأثريين النقليين (السلفيين) والوعاظ والفقهاء.

أضف إلى ذلك أن ابن الجوزي كتب مؤلفات عديدة لصالح الصوفية: فهو لخّص كتابين يعتبران من أعمدة التصوف، هما **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصبهاني(٤٧)، **وإحياء علوم الدين** للغزالي(٤٨). وهو كتب أيضًا كتبًا في التراجم والسير من صنف

---

(٤٦) Voir supra, p. 48 n. 3.

(٤٧) أبو نعيم الإصبهاني: «حلية الأوليا وطبقات الأصفيا»، القاهرة، مطبعة السعادة ١٣٥١ ـ ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨م. وملخص ابن الجوزي عنوانه «صفوة الصفوة». وقدنقل ابن الجوزي في كتابه عدة مصادر عن الموضوع. انظر:
cf. GAL, I, p. 362, S. I., p. 617.

(٤٨) الغزالي: إحياء علوم الدين، طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، وطبعات أخرى غيرها. ملخص ابن الجوزي موجود منه مخطوطة في المكتبة الوطنية بباريس برقم ١٢٩٥ من المحفوظات العربية، عنوانها منهاج القاصدين. =

«الفضائل» و«المناقب» وكانت تختص بعدد كبير من الزهاد والمتصوفة من الأزمنة الأولى(٤٩)، وفي الجزء المخصص للسير والتراجم في كتابه المنتظم كتب عدة تراجم في سير ومناقب متصوفة عاشوا حتى عصره(٥٠). صحيح أنه أدان عبد القادر الجيلاني(٥١) الحنبلي مثله والمعاصر له، إلا أنه ألف في المقابل كتابًا في مدح الصوفية الشهيرة رابعة العدوية(٥٢).

أما بخصوص ابن تيمية فقد حدثنا هنري لاووست منذ زمن طويل عن ميول هذا العالم الحنبلي نحو الصوفية(٥٣) وقال لنا إنه من العبث البحث في مؤلفاته عن إدانة للتصوف(٥٤). صحيح أن ابن تيمية عارض التصوف الراديكالي لجماعة الاتحاد والحلول، إلا أنه لم يخف إعجابه بمؤلفات متصوفة مثل الجنيد وسهل التستري وأبي طالب المكي وأبي القاسم القشيري وأبي حفص السهروردي وعبد القادر الجيلاني.

Bibliothèque Nationale à Paris (Fonds arabe 1295) é Minhag al-qasidin. =

(٤٩) حول كتب الفضائل عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيّب والحسن البصري، وكتب المناقب عن الفضيل بن عياض، وبشر الحافي، وإبراهيم بن أدهم، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل، ومعروف الكرخي ورابعة العدوية، انظر ابن رجب، ذيل، طبعة الفقي، ج١، ص٤١٨.

(٥٠) ابن الجوزي، المنتظم، مرجع سابق، انظر جدول محتويات السير والتراجم حيث يسمي الصوفية صوفية وأحيانًا «الزهاد».

(٥١) ذكره ابن رجب، الذيل، طبعة الفقي، ج١، ص٤٢٠ (السطر ١٧)، وكتاب في ذم عبد القادر، مباشرة بعد ذكر كتاب «عقد الخناصر في ذم الخليفة الناصر».

(٥٢) هذا الكتاب المعنون «مناقب رابعة العدوية» ذكره ابن رجب، المرجع السابق، ص٤١٨ سطر ٧.

(٥٣) H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya,* Caire, PIFAO, 1939, p. 89 et aussi p. 22-32, 89-93.

(٥٤) H. Laoust, *Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides,* dans REI, 1960, p. 35. =

اكتشفنا مؤخرًا وثائق/نصوصًا جاءت تدعم ما كتبه لاووست. في هذه الوثائق/النصوص يؤكد ابن تيمية بنفسه أنه انتمى إلى طريقة عبد القادر الجيلاني الصوفية. يقول ابن تيمية: «لبست الخرقة المباركة للشيخ عبد القادر وبيني وبينه اثنان»(٥٥). وقال أيضًا: «لبست خرقة التصوف من طرق جماعة من الشيوخ، منهم الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي تعتبر طريقته أعظم الطرق وأشهرها»(٥٦). وفي مكان آخر يذكر ابن تيمية «النسبة» التي يستخدمها المسلمون للانتساب إلى جماعة مسلمة، وفيها يورد تلك العائدة إلى مؤسسي الطرق الصوفية وخصوصًا النسبة من

= حيث يقول: «... مهما بحثنا فلن نجد في كل مؤلفاته أي إدانة ولو صغيرة للصوفية...».

(٥٥) انظر، جمال الدين الطلياني: «ترغيب المتحابين في لبس خرقة المتميزين»، مخطوط محفوظ في مكتبة تشستر بيتي، دبلن:
Chester Beatty Library (Dublin), no 3296 (8), folios 49a-70b, v. fol. 67a.
حيث نقرأ القول المذكور في النص.

(٥٦) هذا المقطع يورده يوسف بن عبد الهادي في كتابه «بدع العلقة بلبس الخرقة»، مخطوط غير مصنف أو مرقم ضمن مجموعة يهودا في جامعة برنستون.
Collection Yahuda à l'Université Princeton, fol. 171b-172a.
(أريد هنا أن أغتنم الفرصة لكي أشكر الدكتور رودولف ماخ الذي وضع بتصرفي المعلومات الموثقة حول هذه المجموعة ودليلها المطبوع على الآلة الكاتبة). هذا المقطع مذكور تبعًا لرواية ابن ناصر الدين (ت: ٨٤٢هـ/١٤٣٨م) الذي ينقله في كتابه الذي لم يصلنا «إطفاء حرقة الحوبة في إلباس خرقة التوبة». عن ابن ناصر الدين انظر المعلومات في كتاب السخاوي «الضوء اللامع (لأهل القرن التاسع)»، القاهرة مطبعة القدسي والسعادة ١٣٥٣ ـ ٥٥هـ/ ١٩٣٤ ـ ٣٦م؛ ج٧، ص٢٤٣ ـ ٢٤٥؛ حيث يذكر هذا الكتاب. وكذلك يذكره ابن العماد في صدارة شذرات الذهب ج ٧ ص٢٤٣ ـ ٢٤٥. وكذلك يذكره إسماعيل بن محمد الباباني في كتابه «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون»، من جزئين، Istanbul, Milli Egitim Basimevi، ١٩٤٥ ـ ١٩٤٧، ج١، ص٩٥. انظر أيضًا «إطفاء»، م.س.

طريقين تعودان إلى القادرية والعدوية. والنسب الأخرى المقبولة عنده ترجع إلى مؤسسي المذاهب الفقهية الأربعة لأهل السنة والجماعة[٥٧]. وهذه هي الأمثلة الوحيدة التي يذكرها لنا ما يجعلنا نعتبر أن الفقهاء والمتصوفة كانوا يحتلون المحل الأول في أفكاره. ولا يوجد ما يدعو إلى الاستغراب هنا إذ كان هو نفسه فقيهًا وصوفيًا.

تحدثنا فيما سبق عن المصطلحات التقنية في النصوص العربية العائدة للعصور الوسطى وعن ضرورة تحديدها وفقًا لسياقاتها إذ إننا لن نجد المعاني المتعددة التي قد تحملها، مذكورة دائمًا في قواميس اللغة المتوفرة بين أيدينا. وقد سبق وأعطينا بعض الأمثلة العائدة إلى تاريخ المؤسسات التعليمية. والحال أنه يوجد في مجال التصوف أيضًا مصطلحات مستخدمة في كتب السير والتراجم لم تحظ بالانتباه اللازم. ولو أن هذه المصطلحات فهمت وفق معانيها التقنية لكان يمكن لها أن تضيء على المسألة التي تهمنا هنا. فقراءة **طبقات** ابن رجب تسمح لنا مثلًا باكتشاف أن مصطلح «زاهد» الذي يحمل غالبًا معنى النسك والتقشف، يستخدم أيضًا بمعنى «صوفي». في دراسة حديثة لنا وجدنا أنه من بين الحنابلة الذين تناولهم كتاب ابن رجب المار الذكر هناك أكثر من مئة صوفي، ما يشكل سدس عدد الحنابلة

(٥٧) ابن تيمية: مجموع الرسائل الكبرى»، القاهرة، مطبعة السعادة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م، ج١، ص٣٠٤ السطور ١١ ـ ١٣. انظر هنري لاوست المرجع السابق ص٢٦٥ الهامش رقم ٢ حيث يقول «الأسماء التي لا يسوغ التسمي بها... انتساب الناس إلى... شيخين القادري والعدوي ونحوهم».

H. Laoust, op. cit., p. 256, n. 2

المذكورين في الكتاب(٥٨).

جاءت وثائق ونصوص أخرى تدعم هذا التفسير. كنا نشتبه منذ زمن بأن ابن قدامة كان يحمل مودة قوية تجاه التصوف: أولًا في مؤلفه **كتاب التوابين**(٥٩)، حيث يذكر أبياتًا من شعر الحلاج من دون أن ينسبها إليه، ثم في كتابه **تحريم النظر في كتب أهل الكلام**(٦٠) حيث يتجاهل «حلاجية» ابن عقيل، في حين يدين عقلانيته (الكلامية). ومؤخرًا وجدنا سلسلة نسب صوفية يرد فيها اسم ابن قدامه على أنه لبس الخرقة مباشرة على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني. هذا النص الذي وجدته ضمن «مجموع» في المكتبة الظاهرية(٦١) في دمشق أكدته فيما بعد عدة نصوص، هي أيضًا مخطوطات وجدت في مكتبات استانبول وليدن ودبلن وبرنستون. في كتاب السير والتراجم المطبوع «الدرر الكامنة» يذكر ابن حجر العسقلاني سلسلة النسب الصوفية

(٥٨) G. Makdisi, *The Hanbali School and Sufism*. Actes du IVe Congrès d'études arabes et islamique, 1969, Coimbra et Lisbonne, Leyde, 1975 et dans Humaniora islamica, II, 1974, p. 61-72.

(٥٩) ابن قدامة كتاب التوابين، حققه ونشره جورج مقدسي، دمشق ١٩٥٨، ص٢٧٥ السطور ١٢ ـ ١٣. وانظر كذلك مقالي عن الإسناد الصوفي لموفق الدين ابن قدامة.

IBN QUDAMA, *Le Livre des pénitents, Kitab al-Tuwwabin*, édité par G. Makdisi, Damas, IFD, 1958, p. 275 (lignes 12-13); cf. *mon article L'Isnad initiatique soufi de Muwaffaq al-Din Ibn Qudama*, dans *Louis Massignon*, Paris, L'Herne, 1970, p. 88-90.

(٦٠) G. Makdisi, *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology*, Londres Gibb Memorial, New Series XXIII, 1962,

انظر الصفحة ٣ من الترجمة الإنكليزية والصفحة ٥ من النص العربي. وحول القسم المتعلق بتراجع ابن عقيل وفيه الكلام عن الحلاج الذي يتجاهله ابن قدامة، انظر: G. Makdisi, Ibn 'Aqil, p. 427.

(٦١) Voir G. Makdisi, l'article cité supra, n. 1.

للدنيسري[٦٢] حيث يقول هذا الأخير إنه يرجع بخرقته إلى ابن قدامة بواسطة شيخين اثنين صوفيين حنبليين. ويرد في هذه السلسلة ذكر العديد من الحنابلة الذين تمتد سنوات وفاتهم ما بين ٣٧١هـ و٦٢٠هـ، منهم خصوصًا عبد العزيز التميمي[٦٣] (ت: ٣٧١هـ/ ٩٨١م)، وعبد الواحد التميمي[٦٤] (ت: ٤١٠هـ/ ١٠١٩م)، وأبو سعد المحرمي[٦٥] (ت: ٥١٣هـ/ ١١١٩م)، وعبد القادر الجيلاني[٦٦] (ت: ٥٦١هـ/ ١١٦٥م) وموفق الدين ابن قدامة[٦٧] (ت: ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م). وتذكر سير وترجمات أخرى لسلاسل نسب صوفية أسماء حنابلة آخرين من أسرتي آل تيمية وآل قدامة إضافةً إلى حنابلة آخرين مثل ابن الجوزي وابن قيم الجوزية وابن رجب.

لا يبدو من الضروري إذن أن نرى في تصوف ابن قيم الجوزية نتيجة تأثير من خارج الحنبلية، حتى فيما يخص أفكاره حول حب الله، التي ربما يكون تعلمها أصلًا من شيخه

---

(٦٢) ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، حيدر اباد، مطبعة دائرة المعارف ١٣٤٨ ـ ٥٠هـ/ ١٩٢٩ ـ ٢١م، ج٤، ص٢٦٤ رقم ٧٢٨.

(٦٣) انظر سيرته في كتاب ابن عقيل طبقات الحنابلة، تحقيق ونشر محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، ج٢، ص١٣٩.

(٦٤) انظر سيرته في ابن أبي يعلى، مرجع سابق ج٢، ص١٧٩.

(٦٥) انظر سيرته عند ابن رجب، ذيل، طبعة لاووست والدهان، ج١، ص١٩٩ ـ ٢٠٥. وفي طبعة الفقي ج١، ص١٦٦ ـ ١٧١.

(٦٦) EI2, s. v. «*'Abd al-Kadir al-Djili*» (par W. Braune) et la bibliographie citée; et H. Laoust, *Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad*, dans REI, 1959, p. 110-112.

(٦٧) انظر مقالي عنه في: EI2, s. v. «Ibn Kudama»، والبيبليوغرافيا المذكورة فيه، ومن ضمنها:

H. Laoust, op. cit., p. 124-125.

ابن تيمية. وبالفعل نحن نملك الآن نصًا يصف فيه ابن تيمية عبادة الله على أنها تتضمن حبًا خالصًا كاملًا له «والعبادة تتضمن كمال الحب وكمال التعظيم وكمال الرجاء والخشية والإجلال والإكرام». هذا المقطع مستل من تعليقه على «كتاب فتوح الغيب» لعبد القادر الجيلاني(٦٨). وفي هذا الكتاب نفسه يصف ابن تيمية الجيلاني وحمادًا الدباس بأنهما شيوخ صوفية من أهل السنة والجماعة مع أن الأول أدانه ابن الجوزي والثاني أدانه ابن عقيل(٦٩). ولكن ابن تيمية يعطيهما صفة أهل السنة والجماعة في حين أنه يدين الأنصاري الهروي وهو صوفي حنبلي كبير، حيث يقول إن عقائده مشوبة ببعض الحلولية.

من المهم هنا أن نذكر أن الغزالي وابن تيمية انتقدا كلاهما شطحات الصوفية خصوصًا في «التوكل»، أي الثقة بالله وقد أخذت إلى أقصاها على يد بعض المتصوفة الزهاد. وقال الغزالي وابن تيمية ما معناه إن هذا التوكل لا علاقة له بما عرف به صحابة الرسول الذين مارسوا التوكل بشكله الصحيح، وبالتالي فهو في تضاد مع الشريعة التي تحرم هذا النوع من السلوك السلبي.

انتقد الغزالي مثل ابن تيمية التصوف في شكله الحلولي وفي إساءته لمنزلة الشريعة، وهو بذلك كان يلتقي فكريًا مع الحنابلة. ولكن في حين أن الغزالي استحق مديح المتخصصين بالدراسات

---

(٦٨) ننوي طباعة هذا الكتاب عن منشورات المعهد الفرنسي في دمشق.

(٦٩) عن حامد الدباس (ت: ٥٢٥هـ/ ١١٣١م) انظر:

G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, p. 376, n. 1 et p. 383, n. 1.

الإسلامية، تعرض ابن تيمية على العكس منه إلى إدانتهم. هنا نحن أمام اختلاف في الرؤية. وها قد حان الأوان لأن نعطي عن هذه المسألة رؤية أعدل وأدق.

٤ ـ الأورثوذكسية الإسلامية
(أهل السنة والجماعة)

يسمح لنا استخدام مصطلح أورثوذكسية أن نميز بين الصحيح والزائف. فهذا المصطلح يقتضي وجود معيار مطلق وكذلك وجود سلطة مرجعية تستطيع أن تلقي الحرم على كل من تعتبر معتقداته باطلة أو مبتدعة. هذه السلطة المرجعية موجودة في المسيحية من خلال المجالس والمجامع الكنسية[١] ولكنها غير موجودة في الإسلام. وكان غولدزيهر نفسه قد لفت انتباهنا إلى هذا الوضع حين كتب:

«لا يمكن موازاة العقيدة في الإسلام مع العنصر نفسه المكوّن للدين في أي كنيسة مسيحية. فليست المجالس والمجامع هي التي تقرر بعد جدالات ومناقشة حيوية مسبقة ما هي الصيغ الواجب اعتمادها في النهاية كرموز للعقيدة والإيمان الصحيح، عند المسلمين. ولا يوجد عندهم وظيفة كهنوتية تمثل معيار الأورثوذكسية الفيصل (الدين القيّم/الصراط المستقيم).

(١) Cf. dans New Catholic Encyclopedia, l'article «*Orthodoxy*», s. v.

كما لا يوجد تفسير واحد شرعي وحصري للنصوص الدينية التي عليها يتأسس جوهر عقيدة الكنيسة ومناهجها العقدية. أما الإجماع وهو أعلى سلطة مرجعية في كل المسائل المتعلقة بالنظرية والممارسة الدينية، فهو ملجأ أخير قابل للمد والتوسيع، ووضوحه غير كاف، كما أن هناك اختلاف على تحديد معناه. ومن الصعب بالأخص في المسائل العقدية التوافق على ما هو مقبول من دون نقاش كإجماع. فما يراه فريق إجماعًا لا يراه فريق آخر كذلك»[٢].

بعد أن وصف المصير المأساوي لـ«كافر» أعتبر خارجًا عن المجتمع بسبب هرطقته، يلاحظ غولدزيهر أنه «لم يوجد عمليًا غير عدد قليل من الناس وربما أقلية صغيرة جدًا، من المتعصبين الحنابلة كي يضعوا موضع التطبيق الفعلي هذا التصوّر». وهنا يرجع غولدزيهر إلى مقال له كان نشره قبل سنتين بعنوان «مساهمة في تاريخ الحركات الحنبلية» حيث يذكر ابن تيمية، من بين آخرين غيره[٣].

بحسب غولدزيهر فإن روح التسامح التي وسمت الحقبة القديمة حل محلها روح اللاتسامح، فيقول في هذا الصدد: «لم تظهر الروح الشريرة للتعصب واللاتسامح إلا بعد فترة سيادة الثقافة السكولاستيكية العقدية الجامدة، وذلك عند الفئتين: أهل السنة والمتكلمين»[٤]. وبرأيه أن حقبة الأشعري اللاحقة على حقبة الاعتزال، كانت حقبة مليئة بالاضطراب واللاتسامح.

---

(٢) I. Goldziher, *Vorlesungen*, p. 182 (*Dogme*, p. 152).

(٣) *Vorlesungen*, p. 182 (*Dogme*, p. 152-153).

(٤) *Vorlesungen*, p. 183 (*Dogme*, p. 154).

ويستشهد غولدزيهر بتصريحين منسوبين إلى الأشعري وهو على فراش الموت، واحد متسامح والثاني غير متسامح، ليقول إنه يميل أكثر «إلى تصديق الصيغة غير المتسامحة»، إذ إن «روح ذلك الوقت المتسم بالاضطراب العقدي كانت أكثر ملاءمة للتحريم والتكفير بدل التسامح وحسن العشرة»(٥). ويضيف غولدزيهر أن التصوف وحده كان يُظهر التسامح في تلك الفترة، فيقول: «ولقد رأينا أن التصوف كان يرتفع حتى إلى حدود رفض الطائفية»(٦). ويتابع «على أن الغزالي لم يلحق بالتصوف بعيدًا في هذا المجال»(٧)، إلا أنه «خصص لفكرة التسامح كتابًا حمل عنوان «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة(٨)حيث يعلن فيه للعالم الإسلامي العقيدة التي تقول إن الاتفاق على أصول الدين هو في أساس معرفة الرجال المؤمنين وإن الاختلافات العائدة إلى خصوصيات عقدية وعبادية، بما في ذلك الخلاف حول الخلافة التي يعترف بها أهل السنة، وبالتالي الانشقاق الشيعي، لا مكن أن يكونوا مصدر تحريم أو تكفير: «ينبغي للإنسان أن يكف لسانه عن أهل القبلة»(٩).

---

(٥) Op. cit., loc. Cit.

(٦) Op. cit., loc. Cit.

(٧) Op. cit., loc. Cit.

(٨) الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

(٩) I. Goldziher, *Vorlesungen*, p. 184 (*Dogme*, p. 155).

ورد هذا القول في الكتاب الرابع من ربع المهلكات من كتاب «إحياء علوم الدين» (المترجم).

وفي كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» وضع الغزالي القاعدة التالية: «وَالذِي يَنبغِي أنْ يَميلَ المحصلُ إليه الاحترازُ مِنَ التكفير مَا وَجد إليه سبيلا، فإنَّ استباحةَ الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، =

يقول غولدزيهر في اختتامه لكتابه المعنون الزهد والتصوف[١٠] عن الغزالي إن ما صنعه الغزالي من إعادة تذكير معاصريه بهذه العقيدة القديمة، ومن الأخذ بها بجدية وكسب أنصار لها، كان أهم إنجازاته الخالدة في تاريخ الإسلام»[١١]. وبعد هذه الكلمات يورد غولدزيهر ملاحظة في الهامش رقمها ١٥٤ تُحيل إلى ملاحظات هوامش هذا الفصل في آخر الكتاب[١٢]. وبحسب هذه الملاحظة يبدو أن غولدزيهر وجد في ابن تيمية روح التسامح نفسها التي كانت عند الغزالي. وإذا كان غولدزيهر قد جعل هذه الحقيقة هامشًا ملحقًا بدل معالجتها في متن النص فذلك لأنه اعتبر على ما يبدو أن هذه الروح المتسامحة كانت شيئًا إدًا عند ابن تيمية إذ رأى فيه حنبليًا متعصبًا ومجسمًا مشبهًا. وإليكم ما جاء في هذا الهامش: «من السمات المميزة للاتجاه العام في أهل السنة والجماعة اللاحق على زمن الغزالي أن أصوليًا يميل بشدة إلى التعصب والإقصاء مثل المتشدد الحنبلي تقي الدين ابن تيمية (ZDMG, LXII, 25)

= خَطَأً، وَالْخَطَأُ فِي تَرْكِ أَلْفِ كَافِرٍ فِي الْحَيَاةِ أَهْوَنُ مِنَ الْخَطَأ فِي سَفْكِ مَحْجَمَةٍ مِنْ دَمِ مُسْلِمٍ». كما وضع في الكتاب نفسه قَاعِدَةً أُخرَى مُسْتَلْهَمَةً مِنْ رُوح الشَّرْعِ الْحَكِيمِ فقال: «إنَّ الْخَطَأَ فِي حُسْنِ الظَّنِ بِالْمُسْلِمِ أَسْلَمُ مِنَ الصَّوَابِ فِي الطَّعْنِ فِيهِ. فَلَوْ سَكَتَ إِنْسَانٌ مَثَلًا عَنْ لَعْنِ إبليسَ أَوْ لَعْنِ أَبِي جَهْلٍ أَوْ أَبِي لَهَبٍ أَوْ مَا شِئْتَ مِنَ الأشْرَارِ طُولَ عُمْرِهِ لَمْ يَضُرَّهُ السُّكُوتُ. وَلَوْ هَفَا هَفْوَةً بِالطَّعْنِ فِي مُسْلِمٍ بِمَا هُوَ بَرِيءٌ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى مِنْهُ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلْهَلَاكِ» (المترجم).

(١٠) *Vorlesungen*, p. 137-185 (*Dogme*, p. 111-155).

(١١) *Vorlesungen*, p. 137-185 (*Dogme*, p. 155).

(١٢) *Vorlesungen*, p. 200, n. 3 (*Dogme*, p. 279, n. 154).

(بدل القرم ٢٥٥ غير الموجود أصلًا).

يقترب في هذه المسألة، من الغزالي الذي كان يحاربه، أكثر بكثير من العديد من الأصوليين العقائديين الجامدين. ففي تفسيره للسورة ١١٢ (سورة الإخلاص - القاهرة ١٣٢٣، طبعة نعساني، ص١١٢ - ١١٣) يفرد لها ابن تيمية استطرادًا مخصوصًا ينتهي به إلى التنازل بأن المعتزلة والخوارج والمرجئة، كما التشيع المتوسط، لا يعتبرون من الكفار إذ هم يقفون على أرض القرآن والسنّة ويخطئون فقط في تفسيرهما. وهم لا يسيئون أبدًا إلى المبدأ الذي يقول بأن الشريعة فرضٌ واجب. يستثني الجهمية الذين يرفضون بالكامل كل أسماء وصفات الله (نفي الأسماء مع نفي الصفات) وخصوصًا الإسماعيلية لأنهم ينفون قيمة الشريعة التعبدية. في هذا التصور المعتدل الذي يقدمه حنبلي مناضل، يمكننا أن نرى **تأثير نظرات ترجع إلى السنة المتسامحة القديمة**[١٣]. في موقفين متعارضين تمامًا يرفض الغزالي وخصمه الرئيس ابن تيمية في وقت واحد وبالطريقة نفسها تأثير التعريفات المذهبية على جوهر الإسلام».

نرى هنا جيدًا كيف أن غولدزيهر لم يقبل نظرات ابن تيمية هذه إلا مرغمًا، كما لو أنها كانت غير متوقعة وخارجة عن المألوف، «كما لو أنها من «تأثير نظرات ترجع إلى السنة المتسامحة القديمة». ولكن مذذاك الوقت وبفضل أعمال هنري لاووست النيرة اكتشفنا مدى صلابة روح التسامح هذه في فكر ابن تيمية.

لكن لنرجع إلى مسألة الأورثوذكسية في الإسلام. أخبرنا

(١٣) التشديد هنا من جورج مقدسي (المترجم).

غولدزيهر، بحق، أنه لا يوجد في الإسلام لا مجالس ولا مجامع ولا وظائف كهنوتية تمثل معيار الأورثوذكسية. حتى الإجماع نفسه، وهو السلطة المرجعية الأعلى - بحسب تعبير سنوك هورغرونييه(١٤) المقبول - فإن غولدزيهر يعتبره «زنبرك» قابل للمد، بالكاد يمكن تحديده، ناهيك عن الاختلاف الكبير في تعريفه. فما يراه حزب من الأحزاب إجماعًا، يرفض حزب

(١٤) Cf. Snouck Hurgronje, *Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam*, dans *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, t. IV, 1882, p. 357-421, cf:

خصوصًا الصفحات ٣٩٩ - ٤١٢ عن الإجماع.

انظر أيضًا للمؤلف نفسه في مجلة تاريخ الأديان:

Le Droit musulman, dans Revue de l'Histoire des Religions, t. XXXVII, 1898, p. 15-22 et 174-203, cf:

خصوصًا الصفحات ١٥ - ٢٢ و١٧٤ - ١٨٥ عن الإجماع. انظر أيضًا للمؤلف نفسه: *Mohammedanism*, New York, 1916, index, s. v. Igma'.

كريستيان سنوك هورغرونييه (النطق الصحيح (كِرِسْتِيَانْ سنُوك هِرْخُرُونْيَهْ) (بالهولندية: Christiaan Snouck Hurgronje) (١٨٥٧ - ١٩٣٦) كان مستشرقًا هولنديًا، وباحثًا في ثقافة ولغات الشعوب الشرقية. بدأ دراسة اللاهوت في جامعة لايدن في عام ١٨٧٤م. ثم تخصص بقسم اللغات السامية وحصل على الدكتوراه من جامعة لايدن في عام ١٨٨٠، وكان عنوان أطروحته البحثية (الاحتفالات أوالمراسم المكية) ويُقصد بها ما كان يُقام في مكة آنذاك من احتفالات ومراسم. أصبح أستاذًا ومحاضرًا في جامعة لايدن في عام ١٨٨١. في عام ١٨٨٨ أصبح عضوًا في الأكاديمية الملكية الهولندية للفنون والعلوم. ثم أصبح في عام ١٨٨٩ أستاذًا لعائلة اللغات الملايوبولينيزية (التي تضم عدة لغات مثل الإندونيسية والماليزية والآتشية) في جامعة لايدن ومستشارًا للحكومة الهولندية في شؤون السكان الأصليين. وفي عام ١٨٩١ انتقل للعمل في إندونيسيا مستشارًا لإدارة المستعمرات. كان طليقًا في اللغة العربية ومتقنًا للغة الآتشية الإندونيسية. بعد رجوعه إلى هولندا قَبِل عدة مناصب أستاذية في جامعة لايدن، بما في ذلك أستاذية اللغة العربية، واللغة الآتشيهية والدراسات الإسلامية. وكتب العديد من الدراسات المفصلة عن مسائل متعلقة بالعالم العربي والدين الإسلامي (المترجم).

آخر إعطاءه هذه الصفة[١٥]. ولكن الإجماع هو الذي يبقى وحده العلامة المميزة للتسنن. يقول غولدزيهر إن التسنن هو «كنيسة الإجماع» في حين أن التشيع هو «كنيسة السلطة المرجعية»[١٦].

عند قراءتنا أعمال غولدزيهر نلاحظ أنه كان يحاول اكتشاف الحزب الذي يمثل أهل السنة والجماعة. وبما أنه لم يكن هناك معيار محدد في داخل التسنن نفسه، فقد كان يتوجب التفتيش خارجه. وقد وجد غولدزيهر هذا المعيار في الدولة السلجوقية في شخص الوزير نظام الملك الذي أنشأ المدرسة النظامية في بغداد كي يُدرَّس فيها بحسب غولدزيهر الكلام الأشعري، وحيث جاء الغزالي الشهير للتدريس في عام ٤٨٤هـ.

من هنا وصل غولدزيهر إلى تعريف الأشعرية بأنها «الأورثوذكسية الرسمية» (مدرسة أهل السنة والجماعة الشرعية والرسمية). هي «رسمية» لأنها كانت تُدرَّس في المدرسة النظامية التي هي «رسمية» لأن نظام الملك أنشأها بوصفه عاملًا «رسميًا» للسلجوقي ألب أرسلان. وهذا الأخير هو من يمثل الدولة لأن الخليفة لم يكن سوى ألعوبة بين يديه وبين يدي السلاجقة والبويهيين الذين سبقوه. وفي الحقيقة فإن تحليل غولدزيهر كان مخطئًا. بدايةً لأن الكلام الأشعري لم يكن يُدرَّس في مدرسة بغداد، كما سبق وأثبتنا ذلك[١٧]. ثم أنه لم يكن هناك أي طابع

(١٥) I. Goldziher, *Vorlesungen*, p. 182 (*Dogme*, p. 152).

(١٦) *Vorlesungen*, p. 226 (*Dogme*, p. 180).

(١٧) انظر مقالي: Muslim Institutions of Learning, p. 37 حيث يرد ذكر كتاب الوقف للمدرسة النظامية ولا نجد فيه أي إشارة إلى معلم لعلم الكلام. انظر أيضًا مقالي *The Madrasa as a Charitable Trust* خصوصًا ص٣٣٧.

رسمي لمدرسة بغداد النظامية لأنها كانت مثل كل المدارس والمساجد/المعاهد، ومثل كل المؤسسات التعليمية التي تأسست وفق نظام الوقف. وكان بإمكان أي مسلم تسمح له أوضاعه المادية، أن ينشئ وقفًا لمدرسة أو لغيرها من المؤسسات التعليمية[18]. وبما أن نظام الملك كان شافعيًا ويهتم بكسب دعم الشافعيين فقد اهتم بإنشاء مدرسة شافعية. أما سيده ألب أرسلان فقد كان حنفيًا، وكذلك أبو سعد المستوفي وزير ماليته، الذي أنشأ في الفترة نفسها مدرسة أخرى، كانت حنفية. الأمر يتعلق إذن بمعاهد دراسة «حصرية» بمعنى أن الطلبة الشافعيين وحدهم كان بإمكانهم الإقامة في النظامية، كما أن مدرسة المستوفي الحنفية لم تكن تقبل غير الطلبة الأحناف. وفي الحالتين لم يكن هناك تدريس للكلام الأشعري أو غيره. يبقى أن نتساءل كيف أمكن لسلطة زمنية أن تختار، من داخل الإسلام السني، مدرسة كلامية مخصوصة وتجعلها عقيدة رسمية. لم يكن هناك أي تداخل بين الإجماع والسلطة الزمنية، فهو كان يتعلق فقط بالجماعة المسلمة وحدها، والتي يقف على رأسها العلماء حراس الدين.

فمن أين خطرت إذن فكرة وجود «أورثوذكسية رسمية» لدى غولدزيهر؟ لقد أقلقتني هذه الفكرة طويلًا، إذ لم يكن هناك ما يسوغها في مجريات الحوادث في الإسلام، ووجدت نفسي بالتالي في حرج أن أبرر نشوءها في فكر هذا الدارس العظيم للإسلام (غولدزيهر). لا أدعي أنني وجدت الحل الصحيح غير

(١٨) المرجع السابق نفسه، خصوصًا ص٣٣٢.

أنه بالإمكان القول إن هذه الفكرة استوحاها غولدزيهر من مجريات الحوادث المعاصرة في الكنيسة الكاثوليكية التي بدأت في زمن البابا ليون الثالث عشر[١٩]، أي في أيام غولدزيهر، تعتمد التوماوية[٢٠] عقيدة شبه رسمية للكنيسة. كان البابا ليون الثالث عشر يحاول تجديد الفكر الفلسفي في الكنيسة على قاعدة التوماوية حيث ظهر له أن هذه الفلسفة تحوي أفكارًا يأمل في فرضها على الليبرالية السياسية والاجتماعية لزمنه. وقد تجسد مشروعه في إحياء التوماوية في أعمال كثيرة حصلت في الأيام التي كان فيها غولدزيهر ينهي دراساته عن الإسلام، خصوصًا تعيين الكاهن (الكاردينال لاحقًا) ميرسييه Mercier في كرسي فلسفة توما الأكويني في جامعة لوفان الكاثوليكية في عام ١٨٨٢، وإعادة تنظيم أكاديمية القديس توما الرومانية (في روما) في عام ١٨٨٦. في مرسومه البابوي المعنون Æterni Patris (عن الأب الأبدي/الرب) والصادر في ٤ آب/أغسطس ١٨٧٩ يعلن ليون الثالث عشر أن الأضاليل الحديثة تنبع من فلسفة خاطئة.

(١٩) بابويته كانت من ١٨٧٨ إلى ١٩٠٣.

(٢٠) نسبة إلى توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤)، (بالإيطالية Tommaso d'Aquino)، قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الملائكي (Doctor Angelicus) والعالم المحيط (Doctor Universalis). عادة ما يُشار إليه باسم توما، والأكويني نسبة إلى محل إقامته في أكوين. كان أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسع على الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاقٌ معها، خصوصًا في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. يعتبره العديد من المسيحيين فيلسوف الكنيسة الأعظم لذلك تُسمى باسمه العديد من المؤسسات التعليمية (المترجم).

وكدواء مضاد لهذا الضلال يدعو البابا إلى دراسة معمقة لفلسفة توما الأكويني الذي يقدره بسبب حريته الفكرية ويعتبره الأستاذ الأكثر تمثيلًا للتقليد المسيحي الذي أدمج فيه آباء الكنيسة الثقافة اليونانية ـ الرومانية.

لعل غولدزيهر استوحى من هذه الحوادث المعاصرة. ولنتذكر في هذا الصدد أنه كتب أيضًا مقالًا عن الاتجاهات ذات الطابع الكاثوليكي في الإسلام[٢١]. ولعل التوازي الذي كان في ذهنه بين حوادث عصره التاريخية وحوادث العصر الذي كان يدرسه، بدا له جذابًا للغاية ما جعله يتأثر به. وبالتالي فقد وازى بين إعادة تنظيم أكاديمية القديس توما في روما وبين إنشاء المدرسة النظامية في بغداد التي وصفها بالفعل بأنها «أكاديمية». كما أن تسمية الكاردينال المقبل ميرسييه على كرسي التوماوية في لوفان يوازي عنده تعيين الغزالي على كرسي الأشعرية المزعوم في بغداد. والتوماوية التي كان ليون الثالث عشر يرغب أن يواجه بها الليبرالية السياسية والاجتماعية لزمنه، توازي الأشعرية التي كان نظام الملك، المحسن للفقهاء والمتكلمين الأشاعرة، يريد أن يواجه بها شطحات المعتزلة والحنابلة في زمنه. وفكرة وجود توماوية «رسمية» اختارها ليون الثالث عشر من داخل الأرثوذكسية الكاثوليكية، من دون إلغاء بقية المدارس الأورثوذكسية، توازي فكرة وجود أشعرية «رسمية» اختارها نظام الملك من داخل الأورثوذكسية الإسلامية، من دون نزع صفة الأورثوذكسية عن بقية المدارس السنية. بالنسبة إلى غولدزيهر

(٢١) *Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam*, dans *Beiträge zur Religionswissenschaft*, I, 2, Leipzig, 1914.

كان يكفي وصف الأشعرية بأنها أورثوذكسية «رسمية» حتى تتميز عن الأورثوذكسية القديمة لجماعة الأثر والحديث وتقليد «السلف الصالح».

ساهمت التصورات التي كنا نملكها حتى ذلك الوقت عن الإسلام والتي لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا حتى لدى بعض علماء الإسلاميات الأكثر نباهة، في بلورة هذا التصور عن وجود كلام «أورثوذكسي رسمي». فكان الظن على سبيل المثال أن الخليفة لم يكن غير أداة بين يدي السلاطين وأن نظام الملك كان هو الحاكم الحقيقي باسم السلاطين السلاجقة. وعلى الرغم من عدم وجود سلطة مرجعية روحية في الإسلام تعادل سلطة البابا في الكنيسة، فإن السلطة التي كنا نعتقد أن الوزير نظام الملك يملكها كانت كافية برأينا كي نسبغ عليه فضل القيام بتحويل الأشعرية إلى «عقيدة رسمية» في القرن الخامس هجري/ التاسع ميلادي. في الحقيقة لا شيء من هذا يطابق الواقع التاريخي. فلا الوزير نظام الملك ولا أسياده السلاجقة كانوا يملكون سلطة كهذه لأنها كانت مخصوصة بشخص الخليفة وحده. أضف إلى ذلك أنه لم يكن بإمكان الخليفة أن يؤسس «عقيدة رسمية»، كما يفعل البابا ومجامع الكنيسة، لأن ذلك يكون في تناقض مع إجماع الجماعة.

في كل الأحوال اضطر غولدزيهر إلى أن يرى في الإسلام نوعين من الأورثوذكسية، واحدة سماها «رسمية» أي الأشعرية مع الغزالي، والثانية سماها «القديمة»، أي الحنبلية، وهو المذهب الذي كال له غولدزيهر كل تهم التعصب والجمود ومعاداة كل تقدم. وكان يسمي الحنبلية «قديمة» لأنها كانت

تستدعي السلف الصالح. وهذا المذهب الذي أطلق عليه نعوت «التعصب والجمود» كان يتجسد عنده في معظم الأحيان في شخص واحد من أشهر ممثليه هو تقي الدين ابن تيمية.

فلننظر الآن عن قرب ما كانت عليه أفكار ابن تيمية حيال أهل السنة والجماعة (الأورثوذكسية). يشرح ابن تيمية أفكاره عن هذا الموضوع في العديد من مؤلفاته، ولكننا سنتوقف هنا بالخصوص عند الأفكار الواردة في مؤلف طبع عام ١٩٥١ بعنوان **نقض المنطق**[٢٢]. في تقديمه الكتاب يكتب محمد حامد الفقي، وهو الذي صحح أيضًا النصوص المطبوعة، أن ابن تيمية لم يضع عنوانًا لمؤلفه هذا وأنه هو بالتالي (الفقي) من اختار عنوان «نقض المنطق»، وذلك بعد أن استشار شيخًا آخر، واعتمد في اختياره على أن ابن تيمية بحسب أحد مترجمي سيرته، كتب عدة مؤلفات في نقض المنطق[٢٣].

في الحقيقة لا يأخذ المنطق سوى مكان ضئيل في الكتاب

---

(٢٢) ابن تيمية: «نقض المنطق» تحقيق عبد الرزاق حمزه وسليمان بن عبد الرحمن الصانع ومحمد حامد الفقي، مع مقدمة لعبد الرحمن الوكيل، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م. في الحقيقة هذا المؤلف لا يتناول المنطق إلا في ربعه الأخير. فمن أصل ٢١٠ صفحات وحدها آخر ٥٥ صفحة تتعلق بالمنطق في حين أن باقي الصفحات تتناول مسألة الدين القيّم أو من هم أهل السنة والجماعة..

(٢٣) انظر مؤلفه عن هذا الموضوع بعنوان: «الرد على المنطقيين»، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي مع مقدمة للندوي، بومباي، المطبعة القيمة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م. انظر أيضًا كتابه في الرد على الجدل الباطل وعنوانه: «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل». وعن هذا الموضوع انظر مقالي:
The Tanbih of Ibn Taimiya on Dialectic: The Pseudo-'Aqilian Kitab al-Farq, dans **_Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya_**, **éd. S. A. Hanna, Leyde, Brill., 1972, p. 285-294.**

المخصص بمعظمه للحديث عن أهل السنة والجماعة، ومن البداية نفهم أن الموضوع يتعلق بفتوى أطلقها ابن تيمية بوصفه عالمًا وفقيهًا، ردًا على أسئلة طرحها عليه أحد المسلمين هي التالية[٢٤]:

السؤال الأول: ما قولكم في مذهب السلف في الاعتقاد ومذهب غيرهم من المتأخرين؟ ما الصواب منهما وما تنتحلونه أنتم من المذهبين؟

السؤال الثاني: «وفي أهل الحديث هل هم أولى بالصواب من غيرهم؟ وهل هم المرادون بالفرقة الناجية؟ وهل حدث بعدهم علوم جهلوها وعلمها غيرهم؟

السؤال الثالث: وما تقولون في المنطق؟...إلخ.

من سلسلة الأسئلة الثلاثة هذه، يهمنا هنا السؤالان الأولان. بل إن اهتمامنا سينحصر في محاولة استخراج التصور الذي كان يحمله ابن تيمية للجماعة المسلمة وما نسميه «أهل السنة والجماعة» (الأورثوذكسية السنية) داخل هذه الجماعة.

يمكننا أن نتمثل، ومن دون الدخول في التفاصيل، فكرة ابن تيمية عن الجماعة المسلمة على أنها تتشكل من سلسلة حلقات متراكزة موحّدة المركز الذي هو القرآن والسنة. وحول هذا المركز تتوزع المدارس العقدية الكلامية المختلفة وكل واحدة منها تحتل حلقة خاصة بمستوى أورثوذكسيتها، ومعيار

(٢٤) انظر نقض المنطق ص١ (وهي تأتي بعد الصفحة ١٨ من المقدمة التي كتبها عبد الرحمن الوكيل).

هذه الأورثوذكسية ليس سوى المصادر النصية (القرآن والسنة) المدعومة من إجماع المسلمين.

في الحلقة الأولى الجوانية في قلب كل باقي الحلقات والتي تحتوي المركز الواحد، نجد السلف، يليهم أهل السنة والحديث اي أنصار القرآن وسنة الرسول. ثم يأتي المتصوفة. ثم أهل الكلام، أنصار الكلام والعقل والمنطق، وهم أنفسهم ينقسمون إلى فئتين: أهل الإثبات وأهل النفي، أي الصفاتية والنفاة. الفئة الأولى تتألف أيضًا من المتكلمين الذين يثبتون الصفات لله (من هنا مصطلح أهل الإثبات أو أهل الصفات أو الصفاتية)، والفئة الثانية تتشكل من المتكلمين الذين ينفون الصفات الإلهية (من هنا أهل النفي والنفاة). الفئة الأولى تتوزع بدورها إلى ثلاث مجموعات: الأشعرية، الكلابية، والكرامية. والثانية يمثلها المعتزلة. يأتي بعد ذلك الفلاسفة، والخوارج، وأخيرًا الرافضة، لأنهم أكثر الناس بعدًا عن السلف. وحدهم الجهمية خارج الجماعة. لا بل يرى ابن تيمية أن من هو خارج الجماعة هم الجهمية الذين يعرفون عن وعي مقصدهم، إذ يوجد وسط عامة الشعب بعض المخدوعين بأهل التنظير (واضعي النظريات)، وبالتالي فلا يجب مؤاخذتهم على جهلهم.

هكذا إذن حدد ابن تيمية مواقع مختلف المدارس الكلامية العقدية بالنظر إلى قربها أو بعدها النسبي من أهل السنة والجماعة، التي هي في حالتها النقية الصافية موجودة في قلب المركز من كل هذه الحلقات المتركزة. وهذه الحلقات التي وصفناها للتو هي حلقات كبرى تتوافق كل منها مع مدرسة

بكاملها. لكن علينا أن نتصور حلقات أخرى كثيرة بكثرة عدد المواقف الكلامية العقدية التي تقرّب أو تبعد الأتباع من كل مدرسة عن المركز الموحد. ذلك أن هذه المدارس ليست كتلة أحادية ومن الممكن أن يكون أحد المتكلمين من أنصار المدرسة الأشعرية أقرب في بعض النقاط الكلامية العقدية إلى المركز من متكلم آخر ينتمي إلى أهل السنة والحديث. فالحلقات المتركزة هي كثيرة بكثرة عدد المواقف حول مسائل عقدية. وهذا ما يفسر أن يكون ابن تيمية أدان أحد زملائه الحنابلة، في ما يشبه تبنيه للأشعرية. يكفي أن نقرأ كتابه «منهاج السنة» حتى يتبين لنا أن آراءه ليست على ذلك الجانب المزعوم من «التعصب والحصرية الإقصائية».

في هذه اللوحة التي رسمنا خطوطها العريضة تقاس أورثوذكسية كل فرد وكل مجموعة بمدى القرب أو البعد عن المركز الواحد المشترك. وهذه المسافة الفاصلة يحددها الموقع الذي تحتله أفكار هذا الفرد أو المجموعة من المركز المشترك للحلقات المتركزة، أي من المصادر النصية. كان ابن تيمية كما هو معروف من أنصار أهل السنة والحديث، فمن المفهوم والحالة هذه أن يجعل هذه المجموعة هي ممثلة الأورثوذكسية الأكمل والأصح وأن يضعها في قلب الحلقة الأقرب إلى المركز المشترك. ولكنه تجنبًا لاتهامه بالانحياز فقد كان يؤكد أن هذا الموقع الذي يحتله أهل الحديث والسلف في قلب الأورثوذكسية يدعمه إجماع المسلمين نفسه.

ولكي نفهم فكرة الإجماع هذه عند ابن تيمية ونعطيها حق قدرها، علينا أن نتذكر مبدأ إسلاميًا آخر هو مبدأ الخلاف أي ما

هو عكس الإجماع. فلا يمكن أن نؤكد أبدًا أنه حصل في يوم من الأيام في التاريخ الديني للمسلمين، إجماع عقدي كامل ظاهر تتفق عليه كل المدارس في القول إن أهل الحديث هم أهل العقيدة السنية الصحيحة في الجماعة. فالواقع كان غير ذلك وابن تيمية كان واعيًا لهذا الأمر. ولكن ابن تيمية يقول لنا أيضًا إن هذا الإجماع موجود وهو يثبت فرضيته هذه بواسطة مبدأ الخلاف نفسه.

فهو يقول إن الخلافات داخل الجماعة أمر محتوم. وهنا يذكر السنة النبوية التي تتحدث عن طلب الرسول من الله أن يحفظ أمته، ولكن من دون أن يلقى استجابةً إذ إن الله رفض طلبه هذا. وبالتالي علينا توقع وجود خلافات داخل جماعة المسلمين وهذه الخلافات نجدها أقوى عند المبتدعة وهي شبه غائبة عند أهل السنة والجماعة. وكما في اللوحة التي رسمناها سابقًا انطلاقًا من مفهوم ابن تيمية عن الجماعة المسلمة، فإن هذه الخلافات الصغيرة جدًا عند أهل الحديث، تصبح أكبر فأكبر كلما ابتعدنا من المركز المشترك.

والحال أنه في هذه الخلافات تحسم الأمور وفقًا للسلطة المرجعية التي للنصوص المقدسة حتى عند المبتدعة. فالجميع متفق على أولوية ما صدر عن السلف فيما يخص العقيدة. وبشكل عام فإننا إذا انطلقنا من المركز المشترك واتجهنا صوب الحلقات الأبعد عن المركز نجد أن كل مجموعة تتهم التي تليها في الموقع أنها خالفت عقيدة السلف، حيث إن الأساس في هذه العقيدة يقوم على إثبات الصفات الإلهية كما نقلتها إلينا النصوص، أي القرآن والسنة.

إن تفوق أهل السنة والحديث ينبع من اتباعهم السلف. ولا فضل لأي مجموعة في الإسلام إلا بمقدار دفاعها عن الدين والإيمان. هكذا يظهر لنا ابن تيمية في آن واحد تسامحه حيال المدارس المختلفة الموجودة داخل الجماعة، وحقيقة أن كل موقف عقدي، باستثناء موقف السلف، يجد قيمته في وظيفة هي دفاعية فحسب. هذا التفوق يتجسد أيضًا في وقائع عديدة يذكر منها أربع: ١ ـ في كل مرة واجه فيها أهل الحديث معارضة من بقية المدارس، كانوا هم أصحاب الحق وانتصروا على خصومهم. ٢ ـ يعترف لهم خصومهم بذلك ويعودون إلى إيمانهم الأصلي. ٣ ـ عقيدة أهل الحديث مؤيدة من المؤمنين الذين هم شهداء (شهود) الله على الأرض (نشير هنا إلى أن ابن تيمية يؤكد أن غالبية المسلمين تلتزم اتباع أهل الحديث). ٤ ـ كل واحدة من المدارس العقدية الأخرى تجد سندًا لها عند أهل الحديث ضد خصومها الذين تهاجمهم بقسوة أكثر مما تهاجم أهل الحديث.

لكي نأخذ فكرة عن دعم جمهور المؤمنين لممثلي تيار أهل الحديث علينا أن نستذكر الحشود التي تزاحمت خلف نعش أحمد بن حنبل، الذي لم يكن له من فضل داخل الجماعة غير اتباعه الحديث والسنة. أما المعتزلة فليس لهم من فضل إلا بمقدار أنهم لا يعارضون عقيدة أنصار الإثبات، السنة والحديث. ولهم فضل آخر هو أنهم نقضوا الرافضة من حيث ابتعد هؤلاء عن السنة والحديث، على سبيل المثال في مسائل إمامة الخلفاء، وعدالة الصحابة، والحديث والسنة، والإعظام المبالغ به لعلي... إلخ. والشيعة الأوائل كان لهم فضل أكثر

من المعتزلة من حيث عارضوهم في مسائل الصفات الإلهية، والقدر والشفاعة، وكذلك الأمر لمعارضتهم الخوارج الذين اعتبروا عليًا وعثمان من الكفار، ومعارضتهم المرجئة في موضوع مضمون الإيمان.

أما أهل الكلام، أهل الإثبات، أي الكلابية والكرامية والأشعرية، فقد وافقت عليهم الجماعة واتبعتهم وقدّرتهم بسبب موقفهم من أصول الإيمان أي: ١ ـ الله وصفاته ٢ ـ النبوة ٣ ـ نقض المشركين والكفار وأهل الكتاب، وإظهار تناقضات حججهم.

هؤلاء المتكلمون (الأصوليون العقليون) الذين يثبتون الصفات الإلهية هم مقدرون أيضًا بسبب نقضهم عقائد الجهمية والمعتزلة والرافضة والقدرية، فيما يخالف به هؤلاء أهل السنة والجماعة. فهم مقدرون لسببين: ١ ـ لاتفاقهم مع أهل السنة والحديث، ٢ ـ لنقضهم لمن يعارض أهل السنة والحديث. وقد اتبعت عقائد الأشعري لواحد من هذين السببين. وقد دافع البيهقي (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) وأبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥هـ/١٠٧٢م) وابن عساكر (ت ٥٧١هـ/١١٧٥م) عن الأشعري من خلال تأكيدهم على أنه من أهل السنة والحديث، ذاكرين اعتقاداته في هذا الصدد، أو تأكيدهم على أنه نقض أعداء أهل السنة والحديث. بهذا الشكل دافعوا عنه أمام الجماعة، وأمام العلماء والأمراء. ولو أن الأشعري لم يكن قريبًا من أهل السنة والحديث لكان العلماء الذين يدافعون عنه صنفوه في نفس مرتبة أبي علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ/٩١٥م)، أستاذه القديم، أو مرتبة ابنه أبي هاشم الجبائي (ت ٣٣١هـ/٩٤٢م). ولكن اعتقادات

الأشعري كانت تلتقي في نقاط كثيرة مع السنة والحديث، خصوصًا ما يتعلق بالصفات الإلهية، والكشف، والإمامة (أي أحقية الخلفاء الثلاثة الأول ضد ادعاءات الرافضة والشيعة)، والشفاعة، و«الحوض»، و«الصراط» و«الميزان». كما دافعوا عنه أيضًا لأنه نقض المعتزلة والقدرية والرافضة والجهمية. فكل من يحمي السنة، حتى ولو لم يكن كامل الموافقة لها، له أجر وثواب، أما الذي يدافع عنها وهو مؤمن بها فله ضعف الأجر والثواب. والسنة تعني طاعة الله ورسوله، والإيمان بالوحي وبالرسالة المنزلة من الله. وكان تحريم لعن الأشاعرة عند العلماء الحنابلة سببه دفاعهم عن أصول الدين، أي القرآن والسنة والحديث، ولنقضهم أيضًا خصوم القرآن والسنة والحديث. ولهذا كان الشيخ الشافعي أبو إسحاق الشيرازي يقول «إنما نفقت الأشعرية عند الناس بانتسابهم إلى الحنابلة»[٢٥] (لعل في ذلك إشارة إلى أن الأشعري كان قد ذكر أنه حنبلي حين كتب في مقدمة كتابه «الإبانة عن أصول الديانة»)[٢٦]: . . . «وبما كان يقول به أبو عبد الله ابن حنبل. . . قائلون. . . ولما خالف

---

(٢٥) في كتاب النقض، ص١٥.

(٢٦) النص في الإبانة هو التالي: «فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا وبسنة نبينا محمد ﷺ وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم» (المترجم).

قوله مخالفون»[٢٧]. وهذه العلاقة الحميمة مع ابن حنبل، نراها عند الأشعري كما عند تلاميذه، بحسب ابن تيمية، وقد استمرت في مؤلفاتهم حتى كانت فتنة أبي نصر القشيري. ولهذا نعلم لماذا قال ابن عساكر في تبيينه، دفاعًا عن الأشاعرة أن الحنابلة والشافعية كانوا متفقين إلى أن ظهرت فتنة القشيري[٢٨]. والحال أنه قبل وبعد هذه الفتنة كان الأشعري ممدوحًا حين يكون متفقًا مع السنة والحديث، ومذمومًا حين كان يختلف معها.

عند فحصه للحوادث الماضية من التاريخ الديني، يصل ابن تيمية، الذي يظهر معرفة عميقة في هذا الموضوع، إلى الاستنتاج التالي: كل المذاهب تتفق على تعظيم السنة والحديث، والاعتراف بأن الحقيقة موجودة فيها. وبالتالي يتبيّن لنا أن علماء الإسلام هم موقرون بمقدار اتفاقهم مع السنة والحديث. وهكذا فإن الأشعري هو الأكثر توقيرًا بسبب العلاقة الحميمة الموجودة بين عقيدته وعقيدة السلف. يأتي بعده الباقلاني. ولكن الجويني والغزالي وغيرهم ممن هم موضع خلاف مع الأشعري، ليسوا موقرين إلا بمقدار اتفاقهم مع السنة والحديث، وهذا يعود إلى التزامهم مبادئ الفقه الشافعي الذي يستوحي السنة والحديث. وهم موقرون فقط بسبب النقض الذي قاموا به لخصوم السنة وليس لأي سبب آخر.

---

(٢٧) انظر الأشعري «الإبانة عن أصول الديانة»، حيدر أباد ١٣٢١/١٩٠٣، ص٩. الترجمة الإنكليزية قام بها كلاين.

W. C. Klein, New Haven, Conn., American Oriental Series, Vol. 19, 1940, p. 49; cf. I. Goldziher, *Vorlesungen*, p. 121 (*Dogme*, p. 99).

(٢٨) النقض ص١٥ ـ ١٦.

لن نواصل هنا السير مع تفاصيل حجج ابن تيمية. إنما النقطة المركزية عنده هي أن الجماعة المسلمة تتفق على أولوية السنة والحديث وأن هذا الاتفاق ليس موضع شك. هذا المبدأ يضمنه إجماع العلماء نفسه، أي اتفاقهم على موضوعه في الوقت نفسه الذي يكونون فيه مختلفين على نقطة معترض عليها، أو على مسألة متنازع فيها، إذ لكي تحسم المسألة نراهم يلجأون كلهم إلى استحضار السلف وما تورده النصوص. هكذا نخلص إلى أن الصفتين الشائعتين الملتصقتين بابن تيمية، التعصب والحصرية الإقصائية، لا يمكن تبريرهما، كما غيرهما من الصنف نفسه، إلا بصعوبة إذا اعتمدنا على مؤلفاته الخاصة. ونحن حين نرددها نكون بذلك قبلنا لعب دور الصدى للآراء التي كان يقول بها خصومه في العصور الوسطى.

إن مقولات العلماء، وأهل السنة والجماعة، في فكر ابن تيمية، تذكرنا بوظيفة علم الكلام في الإسلام، وهي وظيفة استخلصها بشكل جيد لويس غارديه[29]. فهو حين قارن بين اللاهوتين المسيحي والإسلامي، قال إن «الوظيفة الأولى للاهوت المسيحي هي، بحسب تعبير القديس أوغسطين، «أن

---

(٢٩) لويس غارديه Louis Gardet (١٩٠٥ ـ ١٩٨٦) راهب كاثوليكي فرنسي ومؤرخ متخصص في اجتماعيات الإسلام وثقافته، حمل نظرة إيجابية إلى الإسلام كدين واعتبر نفسه «فيلسوفًا مسيحيًا في الثقافات». من أبرز مؤلفاته ما كتبه عن «الحياة الاجتماعية والسياسية في المدينة الإسلامية»، «معرفة الإسلام»، «الإسلام الدين والجماعة»، «ابن سينا»، ثم كتابه الضخم بالاشتراك مع جورج قنواتي عن «اللاهوت الإسلامي ـ محاولة في دراسة مقارنة». واشترك مع الأب يواكيم مبارك في كتاب تعريفي بالإسلام، ومع الدكتور محمد أركون في كتاب «الإسلام ماضيًا ومستقبلًا» (المترجم).

نعقل الإيمان»، وهذا لا يدخل مباشرة ضمن منظورات علم الكلام. فالكلام، الأمين لجذوره، يريد ليس الدخول في معرفة أسرار الإيمان، بقدر ما يريد الدفاع عن تعبيرات هذا الإيمان، «ضد المشككين والنافين». وبالتالي فإن الوظيفة الدفاعية (التسويغ الدفاعي) المعتبرة ثانوية في اللاهوت المسيحي، تصبح هي علة وجود علم الكلام: الذي هو وظيفة دفاعية وليس وظيفة ملهمة كاشفة مباشرة»(٣٠). ويضيف غارديه: «إن على أي لاهوت حقيقي للإسلام أن لا يقتصر على دراسة الكلام وإنما أن يتغذى أيضًا من أصول الفقه. ونحن لا نعتقد أنه من المفارق القول بأننا نجد لاهوتًا (بمعنى تعميق قيَم الإيمان) في بعض كتابات الحنابلة... أكثر مما نجد في موقف الكثير من المتكلمين»(٣١). هذه العبارات هي التي حملت المأسوف عليه أستاذنا لويس ماسينيون إلى القول في مقدمته لكتاب لويس غارديه و(جورج) قنواتي(٣٢) عن اللاهوت الإسلامي: «أي وبشكل مثير للغاية

(٣٠) Cf. L. Gardet, *L'Islam - religion et communauté*, Paris, 1967, p. 200.

(٣١) Op. cit., p. 201.

(٣٢) الأب جورج شحاته قنواتي Georges Chehata Anawati (١٩٠٥ ـ ١٩٩٤) باحث وفيلسوف مصري من رهبنة الدومينيكان ومؤسس المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية في القاهرة (IDEO). من مواليد الإسكندرية لعائلة من الروم الأرثوذكس درس في مدارس الفرير الفرنسية وتحول إلى الكاثوليكية في عمر السادسة عشرة. درس الصيدلة في الجامعة اليسوعية ببيروت وتخصص بالكيمياء الصناعية في مدينة ليون الفرنسية. انضم إلى سلك الرهبنة الدومينيكانية في القاهرة وبدأ بدراسة الإسلام دراسة معمقة. تغطي مؤلفاته الكثيرة حقولًا واسعة من المعرفة بالإسلام وتاريخ العلوم العربية والحوار الإسلامي المسيحي. اشتهر بدوره الرئيس في صياغة التصريح المعروف عن الحوار مع الإسلام الذي صدر في أعقاب المجمع الفاتيكاني الثاني في روما ١٩٦٥. اشترك مع لويس غارديه في العديد من الكتب عن الإسلام واللاهوت والتصوف والفلسفة (المترجم).

يقول لنا هذا النص إن مستقبل اللاهوت الإسلامي يكمن في الحنبلية»[٣٣].

(٣٣) L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, 1948, p. VI.

انظر الترجمة العربية في: لويس غارديه وجورج قنواتي؛ **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ترجمة صبحي الصالح وفريد توفيق جبر، في ٣ أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٧ (المترجم).

خاتمة

مما سبق يتبين لنا بوضوح أن الحركة الحنبلية تظهر في مظهر يختلف تمامًا عما نجده في كتبنا الوجيزة عن الإسلام. وكنت أنا نفسي قبلت لفترة طويلة الرواية التاريخية عن هذه الحركة كما توردها تلك الكتب الوجيزة. لكنني تأكدت في الأخير أن هذا العرض لا يتوافق مع الوقائع كما نجدها في المصادر، إلا إن أردنا حصر أنفسنا في قراءة المصادر الأشعرية من دون مراقبتها ومقارنتها بمصادر حنفية وشافعية وحنبلية. وهذه المصادر الأخيرة لا غنى عنها لإنارة تاريخ الحركة الحنبلية كما تاريخ الحركة الأشعرية أيضًا.

فبعيدًا عن أن تكون على هامش الإسلام، كانت الحركة الحنبلية في قلب الجماعة المسلمة. وهي منذ ولادتها وجدت نفسها تحمل مهمة حماية سنة الرسول وتراثه، أولًا في داخل الجماعة المسلمة نفسها، ثم ضد كل من يهاجمها من خارجها. وقد أورثها هذه المهمة مؤسسها الإمام أحمد بن حنبل، وهو واحد من الشخصيات الأكثر تأثيرًا في الإسلام، والذي بقيت ذكراه عالقة في ذاكرة الجماعة المسلمة بوصفه بطلًا شهيدًا لمحاكم التفتيش الخاصة بالخليفة المأمون.

تقف الحركة الحنبلية على رأس حركة أهل الحديث، والتي نجد فيها علماء من كل المذاهب. وعلينا أن نفهم في ضوء هذه الوقائع ذلك التأكيد المتكرر في كتب السير والتراجم، بأن فلانًا من العلماء كان «شافعيًا في الفقه حنبليًا في العقيدة». وكان أنصار مدرسة أهل الحديث والأثر ينتمون إلى مختلف مذاهب الفقه السني ويعرفون باسم أهل السنة أو أهل السنة والجماعة، أو غيرها من التسميات.

لو عدنا قليلًا إلى مرحلة الدراسات الإسلامية الأولى، أي إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لوجدنا أنه كان محتومًا، إلى هذا الحد أو ذاك، أن يظهر الحنابلة في أعين دارسي الإسلاميات بمظهر مضلِّل ليس لهم. في تلك الأيام كان الغرب يرى الإسلام من خلال تركيا، التي كان يعرفها أكثر وكان له معها علاقات دبلوماسية منذ زمن السلطان سليمان العظيم (القانوني) والملك فرنسوا الأول. هذا المنظور أعطى فيما يخص الحنابلة نتائج كان يمكن التنبؤ بها مسبقًا بالنظر إلى طبيعة العلاقات العدائية بين الأتراك والوهابيين، وأيضًا بسبب الاتجاه الحنبلي للعقائد الوهابية من خلال ابن تيمية. فظهر ابن تيمية المجهول، وكأنه خصم للغزالي، المعروف هو جيدًا في الغرب منذ العصور الوسطى تحت الاسم اللاتيني «الغازل» Algazel.

كان منظور كهذا يؤثر على عملية اختيار الوثائق التي نستخدمها لكتابة التاريخ الديني الإسلامي، وهي وثائق ظلت لفترة طويلة الوحيدة المطبوعة، والوحيدة في متناول يد أغلب علماء الإسلاميات، وحيث يظهر الحنابلة فيها بوجه غير وجههم

الحقيقي، هذا إن ظهروا أصلًا. فما كان يزعج عملية البحث عما هو الدين القيّم (الأورثوذكسية) في الإسلام هو الأفكار الجاهزة المسبقة. فقد كان البعض يفترض وجود ما هو خاص بالتجربة الغربية في الإسلام. ولإيجاد هذه «الأورثوذكسية» جرى البحث عن لاهوت، الذي ترجم إلى مصطلح «علم الكلام». وكان الكلام الوحيد الموجود هو كلام الحركة الأشعرية لأن الكلام المعتزلي كان قد سقط وانتهى بعد حكم الخليفة المأمون، أيام حكم المتوكل، ولم يكن بالإمكان إيجاد كلام ينافس الكلام الأشعري. وبالتالي فقد جهل البعض أنه في ترتيب الأشياء في الإسلام فإن اللاهوت السلفي التقليدي (الأصول عند أهل السنة والجماعة) يتورع عن أن يسمى كلامًا، وأن الاسم المفضل عنده لوصف هذا اللاهوت هو أصول الدين، بالقياس إلى أصول الفقه، أي أنه لاهوت أو فقه مؤسس على النص من كتاب وسنة. وكان السلفيون يضعون هذا اللاهوت (أصول الدين) المستند إلى القرآن والسنة، ضد الكلام الذي هو لاهوت عقلي منطقي.

أضف إلى ذلك أن مصطلح الأشعرية ظهر كما لو أنه مرادف الشافعية، وأن المذهب الحنبلي، الوحيد الذي كان يعلن خصومته للأشعرية، كان يعتبر قليل العدد وبالتالي غير ذي شأن كي يدعي تمثيل الأورثوذكسية الإسلامية. ولم ينتبه هؤلاء إلى أن الحنبلية كانت في الحقيقة طليعة حركة أهل الحديث. فهم لم يروا سوى رأس جبل الجليد في حين كان الجزء المغطى منها هو الذي يمثل الأغلبية الكبرى من الجماعة.

لم يتبق إذن سوى البحث عن اللحظة التي انتصرت فيها

الأشعرية على خصومها كي تجعل من الكلام الأشعري المنتصر هو الأورثوذكسية السنية الإسلامية. يعتبر فون كريمر أن تلك اللحظة تبدأ في مطلع القرن الرابع هجري/العاشر ميلادي، وهي الفترة التي عاش فيها مؤسس الحركة، أي الأشعري نفسه. وجعل غولدزيهر تلك اللحظة متأخرة أكثر فقال أولًا إنها تقع في القرن السادس هجري/الثاني عشر ميلادي(١) ثم جعلها تصعد لاحقًا إلى القرن الخامس/الحادي عشر، أي فترة المدرسة النظامية، وفترة الوزير نظام الملك والغزالي، أي المدرسة والمؤسس والأستاذ، وقد أسبغ عليهم غولدزيهر أدوارًا لا تتلاءم مع المعطيات التي تقدمها المصادر.

أصبح إذن من المناسب الآن أن نعيد النظر في الفكرة التي يمكن أن يحملها كل واحد منا عن مفهوم الأورثوذكسية الإسلامية. ذلك أن الأورثوذكسية الوحيدة المتفق عليها في الإسلام هي إجماع الأمة، إنها الأورثوذكسية السنية (أهل السنة والجماعة) التي يمثلها منذ القرن الثالث/التاسع المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. لم تكن هناك أورثوذكسية أخرى أبدًا اعترف بها غالبية المسلمين، وليس في ذلك من مفاجأة: ففي حقل الدين على كل شيء أن يأخذ شرعيته بواسطة مذاهب الفقه، لأن الإسلام هو أولًا نوموقراطية (حكم الشرع أو القانون Nomos) ونومومركزية (مركزية الشرع أو القانون).

---

(١) Cf. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888-1890, t. II, p. 374, حيث يتحدث المؤلف عن الكلام الأشعري باعتباره «لاهوت الوسطية المعتدلة» (Vermittelungstheologie) و«الشكل الوحيد الصالح للدين القيم أو الاعتقاد الأورثوذكسي».